

# Sacris Erudiri

Journal of Late Antique and Medieval Christianity

LIV  
2015

BREPOLS

Published with the financial support of  
“Encyclopédie bénédictine”

*Sacris Erudiri* is indexed or abstracted in (inter alia) the printed  
(and, where appropriate, electronic) bibliographies of *Index religiosus*, *ATLA*,  
*L'Année Philologique*, *Revue des Etudes Augustiniennes*, *Analecta Bollandiana*,  
the *International Medieval Bibliography* and *Medioevo latino*:  
*bollettino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII*.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,  
stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means,  
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,  
without the prior permission of the publisher.

© 2015, Brepols, Publishers n.v., Turnhout, Belgium

D/2015/0095/257  
ISBN 978-2-503-55396-2  
ISSN 0771-7776

Sacris Erudiri  
Journal of Late Antique and Medieval Christianity

**Sacris Erudiri**  
Journal of Late Antique and Medieval Christianity

Founded by Dom Eligius Dekkers († 1998)

**Editorial Board**

R. Beyers	G. Declercq	M. Lamberigts	B. Meijns
G. Partoens	P. Van Deun	P. Van Nuffelen	W. Verbaal

**Editor-in-Chief**

J. Leemans

**Publishing Manager**

B. Janssens

**Advisory Board**

P. Allen	P. Bourgain	H. Brandenburg	M. Bruun Birkedal
M. Cacouros	M. Cassin	G. Constable	G. Di Maria
G. Dinkova-Bruun	Fr. Dolbeau	U. Kindermann	C.H. Kneepkens
M. Lapidge	E.A. Matter	Ch. Mériaux	B. Neil
D. Ó Cróinín	G. Quicke	E. Rose P. Stotz	J. Van Engen

All correspondence should be addressed to the Editor-in-Chief:

Prof. Dr. Johan Leemans  
KU Leuven , Faculteit Theologie en Religiewetenschappen  
OE Geschiedenis van Kerk en Theologie  
Ch. Deberiotstraat 26 – bus 3101  
B-3000 Leuven (Belgium)  
[johan.leemans@theo.kuleuven.be](mailto:johan.leemans@theo.kuleuven.be)

*Sacris Erudiri* publishes articles in all major European languages.  
Norms for publication are available at [www.corpuschristianorum.org/series/se.html](http://www.corpuschristianorum.org/series/se.html)  
This journal does not publish any reviews.

Subscriptions and back issues should be ordered directly from the publisher.

# Table of Contents

Harald BUCHINGER, Eucharistische Praxis und eucharistische Frömmigkeit bei Origenes .....	5
Jérôme LAGOUANÈRE, La notion de prochain chez Augustin au début de son épiscopat: le rôle matriciel du sermon <i>De dilectione Dei et proximi</i> (Sermon Dolbeau 11).....	79
Robert WIŚNIEWSKI, Pagan Temples, Christians, and Demons in the Late Antique East and West .....	111
Salvador IRANZO ABELLÁN – Jose Carlos MARTÍN-IGLESIAS, Toribio de Astorga, <i>Epistula ad Idatium et Ceponium</i> (CPL 564): Edición crítica .....	129
Konrad F. ZAWADZKI, Zwei unbekannte griechische Fragmente des Severus von Antiochien und Theodot von Ancyra: neue antike Auslegungen zum 2. Korintherbrief .....	151
Corey M. NASON, The <i>Vita Sancti Arnulfi</i> (BHL 689-692): Its Place in the Liturgical Veneration of a Local Saint.....	171
Virginia BURRUS – Marco CONTI, Between Fragment and Compilation: A Virgin's Vision of the Afterlife.....	201
Robert Gary BABCOCK, Fragments of the Lost <i>Vita Sancti Erluini</i> (BHL 2603) by Richarius of Gembloux in Brussels, Royal Library, MS 5345 .....	225
Dinah WOUTERS, Envisioning Divine Didactics: Didactic Strategies in the Visionary Trilogy of Hildegard of Bingen.....	235
Franco MORENZONI, Les sermons <i>Contra haereticos</i> du cardinal Eudes de Châteauroux († 1273) .....	265



# Eucharistische Praxis und eucharistische Frömmigkeit bei Origenes\*

Harald BUCHINGER

(Regensburg)

*Im Gedenken an Lothar Lies SJ*

*Einleitung: Die liturgiewissenschaftliche Forschung und die Eucharistie bei Origenes*

## Methodische Probleme

Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen über die Eucharistie bei Origenes sind mit einer Reihe von methodischen Problemen konfrontiert:

Formal hat man erstens zwischen Zeugnissen alexandrinischer und palästinischer Provenienz zu unterscheiden; die eucharistisch relevanten Aussagen des Origenes stammen fast alle aus der Zeit nach seiner endgültigen Übersiedelung nach Caesarea und sind darum nur sehr eingeschränkt, wenn überhaupt, heranzuziehen, um die alexandrinische Liturgie der Frühzeit zu rekonstruieren.<sup>1</sup>

\* Vorfassungen verschiedener Teile dieses Beitrages wurden auf dem Colloquium Origenianum Nonum (Pécs, 31. 8. 2005) zum Thema „Origen and the religious practice of his time“, dem Symposium „Übergänge. Zur Entwicklung der Liturgie in Judentum und Christentum“ (Aachen, 21. 11. 2005), im Early Liturgical History Seminar der North American Academy of Liturgy (San Diego, CA, 6. 1. 2006), am „First International Workshop: Jewish and Christian Liturgy: Back to the Sources“ (Neve Ilan, 19. 2. 2006) und am 1. Internationalen Kongreß der Societas Orientalium Liturgiarum / Society of Oriental Liturgy (Eichstätt, 24. 7. 2006) vorgetragen; der jeweiligen Diskussion verdanke ich wichtige Anregungen, ebenso zwei anonymen Gutachtern dieser Zeitschrift, die formale Verbesserungen vorgeschlagen haben. Eine englische, aus redaktionellen Gründen der Serie um die Anmerkungen reduzierte Vorform des ersten Hauptteils erschien als Teil des Aachener Tagungsbandes: H. BUCHINGER, Early Eucharist in Transition? A Fresh Look at Origen, in *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction*, hg. v. A. GERHARDS, C. LEONHARD, Leiden, 2007 (JCPS 15), pp. 207–227. Die Abkürzungen von Quellentiteln orientieren sich an G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961; Abkürzungen von Zeitschriften und Reihen folgen der Theologischen Realenzyklopädie. Die Orthographie der Quellen entspricht strikt den zitierten Editionen. Übersetzungen aus dem Matthäuskommentar des Origenes folgen immer wieder H. J. VOGT, *BGrL* 18; 30; 38, ohne daß dies (oder Abwei-

Zweitens ist der Großteil der Schriften nur in Übersetzungen des späten 4. Jahrhunderts erhalten; gegenüber den konkreten Formulierungen ist mitunter Vorsicht geboten.

Das inhaltliche Haupthindernis liegt aber drittens in der Methode des Origenes selbst: Der spiritualisierende Grundzug seiner Hermeneutik macht es häufig schwierig, explizit eucharistietheologische Aussagen von allgemeineren theologischen Überlegungen abzugrenzen; „the few scholars who have plunged into the wealth of allegory and philosophical speculation ... have sometimes seen eucharistic allusions in places where others might hesitate to suggest them.“<sup>2</sup> Die Frage, was als eucharistisch zu identifizieren sei, führt allerdings in einen Zirkel mit dem Vorverständnis dessen, was als Theorie und Praxis der Eucharistie im dritten Jahrhundert anzunehmen sei. Da sich dieses Vorverständnis in jüngster Zeit signifikant verändert hat, scheint es angebracht, erneut die Frage nach der Stellung

chungen davon) im einzelnen nachgewiesen würde; die Übersetzungen der neuen zweisprachigen Werkausgabe (Origenes, *Werke mit deutscher Übersetzung*, Berlin, Freiburg, 2010–) standen dagegen zur Zeit der Abfassung noch nicht zur Verfügung. Ich widme den Beitrag dem Gedenken an Lothar Lies SJ (1940–2008).

<sup>1</sup> T. SCHERMANN, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung*, Paderborn, 1912 (SGKA 6/1–2), pp. 33–96, entwirft ein – bei kritischer Benutzung durchaus wertvolles – Panorama aus patristischen und historisch mitunter problematisch eingeordneten liturgischen Quellen.

<sup>2</sup> P. F. BRADSHAW, *Eucharistic Origins*, London, 2004 (ACC 80), p. 107. An der hermeneutischen Sperrigkeit des Origenes liegt es wohl auch, daß er in den liturgiewissenschaftlichen Handbüchern relativ wenig Beachtung findet. R. CABIÉ, *L'Eucharistie*, Paris, 1983 (EeP 2), nennt Origenes nur als Beispiel für die Laienpredigt (p. 84, n. 33), und die Bezugnahmen von S. MARSILI, A. NOCENT, M. AUGÉ, A. J. CHUPUNGO, *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferrato, 1983 (Anàmnese 3/2), auf Origenes sind an einer Hand abzuzählen. Ein wenig ergiebiger ist H. B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Regensburg, 1989 (GDK 4; vgl. die Verweise im Registerband p. 80); auch V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, 2., rev. und erw. Aufl., Roma, 2003 [<sup>1</sup>1998] (BELS 100), greift gelegentlich auf Origenes zurück (vgl. Index p. 1285). Besonders enttäuschend ist dagegen auch in dieser Hinsicht das *Handbook for Liturgical Studies. III: The Eucharist*, hg. v. A. J. CHUPUNGO, Collegeville, 1999, wo die einzige Erwähnung des Origenes im Beitrag von E. MAZZA, *The Eucharist in the First Four Centuries*, ibid., pp. 9–60, hier p. 40, n. 82, diesen zu Unrecht als Zeugen für die eucharistische Verwendung von Mal 1,11 beansprucht (s. u. n. 223). Erst die jüngsten englischsprachigen Lehrbücher von P. F. BRADSHAW, M. E. JOHNSON, *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville, MN, 2012, und B. D. SPINKS, *Do This in Remembrance of Me. The Eucharist from the Early Church to the Present Day*, London, 2013 (SCM Studies in Worship and Liturgy), die auf die einleitend erwähnten Vorformen dieses Beitrags zurückgreifen konnten, markieren eine Trendwende (vgl. die Indices). Wesentlich ertragreicher als die liturgiewissenschaftliche war die ältere dogmengeschichtliche Forschung; vgl. n. 3f und 163.



und dem Beitrag des Origenes in der Entwicklung der ältesten kirchlichen Eucharistiefeyer zu stellen.

### Der gewandelte Forschungsstand

Das theologische Verständnis der Eucharistie bei Origenes ist zwar durch eine Reihe kleinerer Beiträge<sup>3</sup> und vor allem durch die Dissertation von Lothar Lies umfassend aufgearbeitet;<sup>4</sup> die letzte und bisher einzige im strengen Sinne liturgiewissenschaftliche Monographie über *Die Eucharistiefeyer nach den Werken des Origenes* stammt dagegen aus dem Jahr 1942.<sup>5</sup> Das Bild wurde seither zwar durch einige wertvolle Untersuchungen ergänzt;<sup>6</sup> zugleich hat sich aber auch der Forschungsstand über die Eucharistiefeyer

<sup>3</sup> T. CAMELOT, L'eucaristia nella scuola alessandrina, in *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, hg. v. A. PIOLANTI, Roma, 1957, pp. 129–145, hier pp. 130–139; H. CROUZEL, Origène et la structure du sacrement, *BLE* 63 (1962), pp. 81–104, hier pp. 92–103; P. JACQUEMONT, Origène, in *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976 (PoTh 17), pp. 177–186. Pastoral orientiert vgl. L. DE LORENZI, L'eucaristia in Origenes, in *La Cena del Signore*, Bologna, o. J. [1983] (PSV 7), pp. 189–204 (teils eher apologetisch), sowie S. E. FERNÁNDEZ, La dottrina sull'Eucaristia in Origenes, in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. 20: L'Eucaristia nei Padri della Chiesa*, Roma, 1998, pp. 179–188. Für einen knappen Überblick vgl. P. A. GRAMAGLIA, Eucarestia, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, hg. v. A. MONACI CASTAGNO, Roma, 2000, pp. 150–154.

<sup>4</sup> L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck, <sup>2</sup>1982 [<sup>1</sup>1978] (IThS 1). Eine glückliche Ergänzung findet diese systematisch-theologische Studie durch die an biblischen Typologien und Metaphern orientierte Darstellung von J. LAPORTE, *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris, 1995 (Liturgie 6), hier v. a. pp. 11–48: „Modèles eucharistiques philoniens dans l'Eucharistie d'Origène“ [= id., Philonic Models of Eucharistia in the Eucharist of Origen, *LTP* 42 (1986), pp. 71–91].

<sup>5</sup> L. GRIMMELT, *Die Eucharistiefeyer nach den Werken des Origenes. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung*, unpubl. Diss., Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 1942; da sich diese Studie mit allen Elementen der (später entfalteten) Eucharistiefeyer befaßt, wird sie im folgenden nicht mehr detailliert zitiert. Die Einleitung (pp. 5–7) bietet einen guten Überblick über die häufig von konfessionalistischer Vereinnahmung oder apologetischen Tendenzen geprägte ältere dogmengeschichtliche Literatur, die hier nicht angeführt wird. P. A. GRAMAGLIA, *L'iniziazione cristiana in Origenes. 1. Il battesimo; 2. L'Eucaristia*, Torino, 1999 (Lezioni pubblicate a cura della Biblioteca del Seminario Arcivescovile), war mir nicht zugänglich.

<sup>6</sup> J. DANIELOU, *Origène*, Paris, 1948 (GenChr), pp. 74–79, widmet sich nicht nur dem Verständnis, sondern auch der Feiargestalt der Eucharistie. Wertvoll ist auch das Kapitel über „Eucharistie und Eucharistieverständnis“ bei W. SCHÜTZ, *Der christliche Gottesdienst bei Origenes*, Stuttgart, 1984 (CThM.B 8), pp. 156–172. Grunddaten zum Eucharistiegebet bei Origenes bietet A. BOULEY, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, Washington, DC, 1981 (SCA 21), pp. 138–142; zu Spezialstudien vgl. auch n. 97 und 100. Ausgezeichnet ist der Überblick von F. LEDEGANG, Eucharist, in *The Westminster Handbook to Origen*, hg. v. J. A. MCGUCKIN, Louisville, 2004 (Westminster Handbooks to Christian Theology), pp. 96–99.

in der Alten Kirche beträchtlich gewandelt.<sup>7</sup> Die jüngere, unter anderen durch Paul F. Bradshaw,<sup>8</sup> Albert Gerhards,<sup>9</sup> Andrew McGowan,<sup>10</sup> Reinhard Meßner,<sup>11</sup> Gerard Rouwhorst<sup>12</sup> und Robert F. Taft<sup>13</sup> vertretene Forschung nimmt einerseits die Anzeichen großer ritueller und theologischer Vielfalt in der Literatur der ersten drei christlichen Jahrhunderte – einschließlich der neu, nicht mehr als bloße, womöglich als heterodox betrachtete Abweichungen von angeblichen Hauptströmungen bewerteten Apokryphen<sup>14</sup> – ernst; andererseits hat die erneute Diskussion um die nicht unproblematischer Weise so genannte ‚Traditio Apostolica‘ den mutmaßlichen Fixstern des einzigen vermeintlich vornicaenischen Eucharistiegebetes, welches in eindeutiger formaler Kontinuität zu späteren großkirchlichen Anaphoren steht, in Bewegung gebracht.<sup>15</sup>

<sup>7</sup> Differenzierter als die meisten Handbücher (vgl. n. 2) ist die umfassende Darstellung von G. KRETSCHMAR, Abendmahlsfeier I. Alte Kirche, *TRE* 1 (1977), pp. 229–278.

<sup>8</sup> BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2); vgl. auch id., *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, London, 2002, hier pp. 118–143, sowie bereits id., Continuity and Change in Early Eucharistic Practice: Shifting Scholarly Perspectives, in *Continuity and Change in Christian Worship. Papers Read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, hg. v. R. N. SWANSON, London, 1999 (SCH[L] 35), pp. 1–17.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. A. GERHARDS, Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung, in *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*, FS B. FISCHER, hg. v. A. HEINZ, H. RENNINGS, Freiburg, 1992 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), pp. 75–96, sowie den in n. 21 genannten Beitrag.

<sup>10</sup> A. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, 1999 (OECS).

<sup>11</sup> R. MESSNER, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Band 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250)*, hg. v. L. PIETRI, Freiburg, 2003, pp. 340–441, hier pp. 418–439; id., Grundlinien der Entwicklung des eucharistischen Gebets in der frühen Kirche, in *Præx Eucharistica. Volumen III: Studia. Pars prima: Ecclesia antiqua et occidentalis*, hg. v. A. GERHARDS, H. BRAKMANN, M. KLÖCKNER, Fribourg, 2005 (SpicFri 42), pp. 3–41; weiters vgl. auch den in n. 16 genannten Beitrag.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. G. A. M. ROUWHORST, La célébration de l'eucharistie dans l'église primitive, *QuLi* 74 (1993), pp. 89–112.

<sup>13</sup> Neben der mehrbändigen *History of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200; 238; 261; 281), Roma, 1978–2008, und den darauf hingeorordneten Studien (neben OCA 238, p. XXVI, und OCA 261, p. 40f, vgl. auch hier n. 135 und 136), die regelmäßig auch das patristische Dossier berücksichtigen, vgl. z. B. die in n. 22, 23, 27 und 89 genannten Beiträge.

<sup>14</sup> Für einen Überblick vgl. z. B. J.-M. PRIEUR, L'eucharistie dans les Actes apocryphes des apôtres, in *Le Repas de Dieu / Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal. Strasbourg, 11–15 septembre 2002*, hg. v. C. GRAPPE, Tübingen, 2004 (WUNT 169), pp. 253–269, sowie MESSNER, *Grundlinien* (wie n. 11), mit aktuellem Literaturbericht p. 40f.

<sup>15</sup> Vgl. v. a. den bahnbrechenden Kommentar von P. F. BRADSHAW, M. E. JOHNSON, L. E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis, 2002 (Hermeneia). Zur

Es ist darum nicht mehr selbstverständlich davon auszugehen, daß schon zur Zeit Justins das „Meßschema“ der Eucharistiefeier allgemeiner Standard geworden ist;<sup>16</sup> auch nach der Loslösung vom Sättigungsmahl müssen Brot- und Becherritus nicht überall gleich zusammengefallen sein,<sup>17</sup> und sowohl deren Reihenfolge als auch der Inhalt des Kelches mögen bis weit ins 3. Jahrhundert hinein beträchtlicher Variation unterlegen sein.<sup>18</sup> Damit ist für diese Zeit auch nicht von vorneherein ein gemeinsames Eucharistiegebet über beide Elemente vorauszusetzen.<sup>19</sup> Die wenigen erhaltenen Zeugnisse für Form, Aufbau und Inhalt eucharistischen Betens machen deutlich, daß sich Konventionen offenbar nur langsam durchgesetzt haben:<sup>20</sup> Als Adressat des Eucharistiegebets wird in der Frühzeit keineswegs universal Gott Vater, sondern auffallend häufig auch Christus oder der Heilige Geist angesprochen.<sup>21</sup> Die Integration des Einsetzungsberichtes wird für die Zeit vor dem 4. Jahrhundert zunehmend in Frage gestellt;<sup>22</sup> neben reinen Danksa-

Kontroverse um die ‚*Traditio Apostolica*‘ vgl. zuletzt z. B. das Themenheft *SVTQ* 48 (2004) 2/3 mit Beiträgen von P. F. BRADSHAW, J. A. CERRATO, A. BRENT und A. STEWART-SYKES, zum Eucharistiegebet vgl. neulich auch M. SMYTH, *L’anaphore de la prétendue „Tradition apostolique“ et la prière eucharistique romaine*, *RevSR* 81 (2007), pp. 95–118.

<sup>16</sup> Kritisch vgl. z. B. schon KRETSCHMAR, *Abendmahlsfeier* (wie n. 7), p. 243; zuletzt vgl. z. B. R. MESSNER, Die Synode von Seleukeia-Ktesiphon 410 und die Geschichte der ostsyrischen Messe, in *Haec sacrosancta synodus. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge*, FS B. KRIEGBAUM, hg. v. R. MESSNER, R. PRANZL, Regensburg, 2006, pp. 60–85, hier v. a. p. 70f.

<sup>17</sup> Zur Diskussion der verbreiteten Annahme vgl. BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), p. 75f: „From sevenfold to fourfold shape?“

<sup>18</sup> MCGOWAN, *Eucharists* (wie n. 10); zur Eucharistie ohne Wein und zur Vielfalt früher eucharistischer Mahlhandlungen vgl. auch BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), pp. 51–59.

<sup>19</sup> Vgl. BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), pp. 75f; 104f; 121–123. Selbst Justin, traditionell als Kronzeuge für die Etablierung des „Meßschemas“ gehandelt, ist nicht frei von diesem Verdacht; „Indeed, it seems more than possible that Justin still expected separate prayers to be said over bread and cup one after the other, rather than a single prayer being said over both together.“ (p. 75)

<sup>20</sup> Nach C. VOGEL, *Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. Formes non traditionnelles*, *Aug.* 20 (1980) = *Ecclesia Orans*, FS A. G. HAMMAN, hg. v. V. SAXER, pp. 401–410, vgl. z. B. GERHARDS, *Entstehung* (wie n. 9), BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), pp. 116–138, und MESSNER, *Grundlinien* (wie n. 11).

<sup>21</sup> Der Befund der ältesten Gebetstradition ist seit J. A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster, <sup>2</sup>1962 (LF 19–20) [<sup>1</sup>1925 (LF 7–8)], mitunter einseitig interpretiert worden; ein Meilenstein der Forschung zu diesem u. a. von A. GERHARDS, *Zu wem beten? Die These Josef Andreas Jungmanns († 1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung*, *LJ* 32 (1982), pp. 219–230, neubewerteten Thema ist neuerdings *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, hg. v. B. D. SPINKS, Collegeville, MN, 2008.

<sup>22</sup> Vgl. z. B. R. F. TAFT, *Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgat-*

gungen stehen ausschließlich epikletische Gebete, auch wenn Aufkommen, Gestalt, Adressat und Objekt der Epiklese differenziert zu evaluieren sind.<sup>23</sup> Explizite Darbringungsaussagen und Opfermetaphorik gehören nicht von Anfang an zum Grundbestand eucharistischen Betens;<sup>24</sup> mit der zunehmenden Entfaltung des sakrifiziellen Verständnisses hängt auch die aufkommende sacerdotale Interpretation des ordinierten Vorstehers zusammen.<sup>25</sup> Auch nach der Verselbständigung des eucharistischen Gottesdienstes stellt sich die Frage nach seiner Verbindung mit einem Wortgottesdienst sowie nach dessen Gestalt.<sup>26</sup> Schließlich hat Paul F. Bradshaw die Aufmerksamkeit neu auf das Phänomen nicht-kommunizierender Teilnahme an sowie umgekehrt der Kommunion jenseits der eucharistischen Feier gelenkt.<sup>27</sup>

ed 26 October 2001, *Worship* 77 (2003), pp. 482–509, hier v. a. p. 490f, sowie BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), p. 135: „... the insertion of the institution narrative into the prayer was parenthetical and made for catechetical purposes ... Its migration to the prayer can be explained as a consequence of the breakdown of the catechetical system in the fourth century: ... hence the liturgy needed to become itself a catechetical tool, part of which involved the regular repetition of the narrative within the rite with anamnestic intent“; vgl. a. *ibid.*, pp. 11–23; 140.

<sup>23</sup> R. TAFT, From Logos to Spirit. On the Early History of the Epiclesis, in *Gratias agamus* (wie n. 9), pp. 489–502. Vgl. auch den Literaturbericht bei BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), pp. 124–128, sowie MESSNER, *Grundlinien* (wie n. 11), pp. 26–35.

<sup>24</sup> In der theologischen Reflexion der Eucharistie kommt Opfermetaphorik seit ältester Zeit (*Did.* 14, *FC* 1, pp. 132–134 SCHÖLLGEN) eine wichtige Rolle zu; vgl. z. B. J. de WATTEVILLE, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel, 1966 (BT[N]); R. P. C. HANSON, Eucharistic Offering in the Pre-Nicene Fathers, *PLAC* 4 (1976), pp. 75–95; K. S. FRANK, Maleachi 1,10ff. in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zu Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche, *ThPh* 53 (1978), pp. 70–78; K. STEVENSON, *Eucharist and Offering*, New York, 1986, pp. 10–37; BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), pp. 78–83. Unklar ist, wann diese Theologie die Feierpraxis und die liturgischen Texte zu prägen begonnen hat.

<sup>25</sup> Vgl. BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), pp. 85–87.

<sup>26</sup> Vgl. BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), pp. 69–75; 146f. Unbeschadet der teils problematischen Anwendung des Sammelbegriffes „Wortgottesdienst“ auf höchst unterschiedliche Phänomene vgl. J. C. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1994 (WUNT 2/59). Neue Nahrung erhält die Diskussion um den „Wortgottesdienst“ der Eucharistiefeier durch die Frage nach der Bedeutung des hellenistisch-römischen Symposiums für deren älteste Geschichte; vgl. z. B. M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen, 1996 (TANZ 13), hier v. a. pp. 518–522, D. E. SMITH, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, 2003, der freilich nur in einem abschließenden Ausblick auf das 3. Jh. zu sprechen kommt (p. 286f), sowie MESSNER, *Synode* (wie n. 16), pp. 75–84; weitere Bibliographie bei C. LEONHARD, B. ECKHARDT, Mahl V. Kultmahl, *RAC* 23 (2010), cols. 1012–1105.

<sup>27</sup> BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), p. 157 etc.; vgl. schon R. F. TAFT, Home Communion in the Late Antique East, in *Ars Liturgiae. Worship, Aesthetics and Praxis*, FS N. D. MITCHELL, hg. v. C. V. JOHNSON, Chicago, 2003, pp. 1–25, hier v. a. p. 2f.

## Zum Programm dieses Beitrags

Nach der Verschiebung vermeintlich fixer Anhaltspunkte und angesichts der gewachsenen Sensibilität für die Vielfalt der liturgischen Entwicklung vor dem 4. Jahrhundert ist also zu fragen, wie sich das Zeugnis des Origenes in das veränderte liturgiegeschichtliche Koordinatensystem einfügt. Die Methode folgt dem etablierten Zweischritt liturgiewissenschaftlicher Forschung, zuerst die liturgische Fei ergestalt – in diesem Falle die eucharistische Praxis – zu untersuchen, bevor deren Gehalt – also die eucharistische Frömmigkeit – erhoben wird.

Zuerst wird die Stellung des Origenes in der Geschichte eucharistischer Feierpraxis untersucht (1): Trotz seiner generellen Zurückhaltung gegenüber expliziten Aussagen über den liturgischen Vollzug (1.1) bietet er doch wertvolle Angaben über die rituelle Gestalt der Eucharistiefeier (1.2) und über strukturbildende Inhalte des Eucharistiegebets (1.3). In einem zweiten Hauptteil werden Grundlinien der eucharistischen Frömmigkeit skizziert (2): Dabei zeigt sich, daß Origenes ausdrücklich zwischen theologischer Durchdringung und allgemeiner Auffassung unterscheidet (2.1). Die von ihm selbst verwendeten Bezeichnungen der Eucharistie lassen sich als Kurzformeln von Theologie und Frömmigkeit interpretieren (2.2). Eine differenzierte Betrachtung der eucharistischen Frömmigkeit des Origenes fördert nicht nur deren Christozentrik zutage (2.3); neben Versöhnung und Heiligung lassen sich auch volksfromme Erwartungen an die Wirkung der Eucharistie identifizieren (2.4). Schließlich ist das Eucharistieverständnis des Origenes von einer ganzen Reihe biblischer Typologien geprägt (2.5). Insgesamt zeigt sich Origenes als bemerkenswerter Zeuge in einer liturgiegeschichtlichen Übergangssituation (3).

## 1. *Origenes und die eucharistische Praxis seiner Zeit*

### 1.1. Die Zurückhaltung des Origenes gegenüber expliziten Aussagen über den liturgischen Vollzug

Auch wenn man die zurückhaltenden Aussagen des Origenes nicht notwendig im Lichte des umstrittenen Konzepts einer Arkandisziplin sehen muß,<sup>28</sup> steht für ihn außer Zweifel, daß sich die Mysterien der Kirche nur

<sup>28</sup> Vgl. z. B. O. PERLER, Arkandisziplin, *RAC* 1 (1950), cols. 667–676, hier col. 672; D. POWELL, Arkandisziplin, *TRE* 4 (1979), pp. 1–6, hier p. 5f. Zur kritischen Würdigung des Konzeptes der „Arkandisziplin“ in der neuzeitlichen Forschung vgl. C. JACOB, „Arkandisziplin“, *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, Frankfurt, 1990 (Theoph. 32). Wichtiger als das Verbergen der Mysterien ist für Origenes die Unterscheidung zwischen ihrer mehr oder weniger verständigen Auffassung: so ist im Kom-



dem Eingeweihten erschließen:<sup>29</sup> „Wer in die Mysterien eingeweiht ist, der kennt das Fleisch und das Blut des Wortes Gottes. Deswegen wollen

mentar zur Abendmahlsperikope nirgends von einer Geheimhaltung, wohl aber von einem „gemeinen“ und einem „klügeren“ Verständnis der Eucharistie die Rede; vgl. unten cap. 2.1 mit n. 166 zu *comm. ser. 86 in Mt.*, *GCS Origenes Werke* 11, p. 198, ll. 13–16 KLOSTERMANN.

<sup>29</sup> Nicht überall, wo vom Verbergen der Mysterien die Rede ist, muß es um die Liturgie gehen: so können sich in *hom. 4, 3 in Num.*, *GCS Origenes Werke* 7, p. 23, ll. 1–4 BAEHRENS, die von den Priestern nicht leicht der Öffentlichkeit zugänglich zu machenden *mysteriorum sapientiae secreta* auch auf die Lehre beziehen; die hier und in weiterer Folge genannten *sacerdotes* (vgl. *ibid.*, p. 23f) sind wohl eher metaphorisch und nicht als Bezeichnung für das kirchliche Amt gemeint, zumal die Folgehomilie die Erschließung der verborgenen Inhalte an das Auditorium mit dem Gemeinsamen Priestertum begründet: *Verum ne nimia haec operimentorum velamentorumque cautela desperationem quandam et maestitiam generet auditoribus, pauca aliqua, quae et nobis pandere tutum sit et vobis fas sit adspicere, quoniam quidem, ut prius diximus, genus regale et sacerdotium, gens sancta et populus in acquisitionem dicti sumus, aperire temptabimus.* (*hom. 5, 3 in Num.*, *GCS* 7, p. 28, l. 29–p. 29, l. 2; zum Kontext vgl. n. 33.) *Hom. 21, 2 in Jos.*, *GCS* 7, p. 430, ll. 1–6, spricht von jenen, welche das Wort Gottes unwürdig hören und sich später gegen die Kirche wenden, obwohl sie Kenntnis von deren Geheimnissen erhalten haben (*percepta mysteriorum notitia et fidei nostrae secretioribus perscrutatis*); damit ist nicht notwendig nur die Liturgie, sondern auch die Lehre gemeint. *Hom. 5, 3 in Lev.*, *GCS Origenes Werke* 6, p. 340 BAEHRENS, entwirft eine ganze Hierarchie von Mysterien, die den Priestern, den Leviten oder „den Kindern Israels, das sind die Laien“ (l. 15) zugänglich seien; dabei geht es eindeutig um die Verkündigung: *Scio autem esse et alia quaedam in ecclesia dogmata secretiora, quae adire nec ipsis sacerdotibus liceat.* (*ibid.*, ll. 7–9) *Cant. 2*, *GCS Origenes Werke* 8, p. 136, l. 24 BAEHRENS, spricht im exegetischen Kontext von den *arcana et ineffabilia mysteria sponsi*. Nicht einmal in *hom. 7, 1 in Lev.* mit ihrem eindeutigen Bezug auf das Abendmahl ist das *ineffabilis mysterii arcanum* (Zitat s. u. n. 209) notwendig liturgisch zu verstehen; in weiterer Folge macht dieselbe Homilie vielmehr deutlich, wie Origenes das Essen des Fleisches Christi als wahrer Speise und das Trinken seines Blutes als wahren Trankes (Joh 6,53.55) versteht: vom Wort Christi: *Carnibus enim et sanguine verbi sui (!) ... potat et reficit omne hominum genus.* Wer als Kind der Kirche „in die Mysterien des Evangeliums eingeweiht“ ist, soll diesem Text zufolge nicht die Bedeutung der Liturgie, sondern die geistige Hermeneutik der Schrift verstehen: *vos si filii estis ecclesiae, si evangelicis imbuti mysteriis, si verbum caro factum habitat in vobis* (vgl. Joh 1,14), ... *Agnosce quia figurae sunt, quae in divinis voluminibus scriptae sunt, et ideo tamquam spirituales et non tamquam carnales examine et intelligite quae dicuntur.* (*hom. 7, 5 in Lev.*, *GCS* 6, p. 386, l. 20–p. 387, l. 13) Nach L. DE LORENZI, *Lo spirito della carne e del sangue di Cristo nel c. 5 dell'Homilia in Leviticum 7 di Origene*, in *Atti della settimana Sangue e antropologia nella letteratura Cristiana (Roma, 29 novembre–4 dicembre 1982)*, hg. v. F. VATTIONI, Roma, 1983 (Centro Studi Sanguis Christi 3), vol. 3, pp. 1143–1164, vgl. zur Stelle H. BUCHINGER, *Pascha bei Origenes*, Innsbruck, 2005 (IThS 64), vol. 2, p. 853.

Eindeutig von einer Art Arkandisziplin spricht *hom. 4, 1 in Jos.*, *GCS* 7, p. 309, ll. 7–9: *Si ... ad mysticum baptismi veneris fontem et consistente sacerdotali et Levitico ordine initiatus fueris venerandis illis magnificisque sacramentis, quae norunt illi, quos nosse fas est, tunc etiam sacerdotum ministeriis Iordane digresso terram repromissionis intrabis ...*

Ist es signifikant, daß kein Indiz für eine angebliche Arkandisziplin im griechischen Werk des Origenes erhalten ist? Es würde zu weit führen, im Detail zu belegen, daß sich etwa die Rede von ἀπόρρητα μυστήρια ausschließlich im exegetischen Kontext findet.

wir uns nicht bei dem aufhalten, was den Wissenden bekannt ist und den Unwissenden nicht zugänglich sein kann.“<sup>30</sup> Selbst in den auch an Katechumenen gerichteten Homilien kann er an die *ecclesiastica mysteria* erinnern; „man braucht nicht ausführlicher erörtern, was durch die bloße Erinnerung hinlänglich verstanden wird.“<sup>31</sup> Die eigentliche Bedeutung des Ritus bedarf freilich der Erschließung: Wie die Mysterien der Schrift, gehören auch Empfang und Vollzug der Eucharistie zu jenen nicht leicht zu erklärenden „kirchlichen Gebräuchen, welche zwar von allen notwendig zu vollziehen sind,<sup>32</sup> deren Sinn (*ratio*) aber nicht allen klar ist.“<sup>33</sup> Konkrete Hinweise auf diesen „Ritus, nach dem sie (sc. die Eucharistie) vollzogen wird“, sucht man bei Origenes freilich so gut wie vergeblich; auch seine umfangreichen Ausführungen über das Gebet der Christen helfen nur wenig weiter.<sup>34</sup> Wo Origenes auf eindeutig liturgisches Material anspielt<sup>35</sup> oder Regeln für die innere Struktur<sup>36</sup> oder den äußeren Vollzug<sup>37</sup> des Gebetes überliefert, ist

<sup>30</sup> *Hom. 9, 10 in Lev.* (Zitat s. u. n. 77).

<sup>31</sup> *Hom. 13, 3 in Lev.* (Zitat s. u. n. 138).

<sup>32</sup> Die Notwendigkeit der drei in *hom. 5, 1 in Num.* genannten liturgischen Vollzüge – Gebet, Eucharistie und Taufe – verteidigt auch *or. 5, 1, GCS Origenes Werke 2*, p. 308, l. 19f KOETSCHAU, gegenüber jenen, welche „das sinnlich Wahrnehmbare gänzlich aufheben und weder Taufe noch Eucharistie gebrauchen“ (οἱ τὰ αἰσθητὰ πάντῃ ἀναιροῦντες καὶ μήτε βαπτίσματα μήτε εὐχαριστίαι χρῶμενοι).

<sup>33</sup> *Hom. 5, 1 in Num.*, *GCS 7*, p. 26, ll. 14–22: ... *in ecclesiasticis observationibus sunt nonnulla huiusmodi, quae omnibus quidem facere necesse est, nec tamen ratio eorum omnibus patet. ... Sed et eucharistiae sive percipiendae sive eo ritu, quo geritur, explicandae, ... quis facile explicet rationem?* Die Einleitung zu *hom. 5 in Num.* ist einer der ältesten Texte, in dem eine der allegorischen Schriftauslegung entsprechende Methode der Erklärung der Liturgie – konkret ist vom Gebet, der Eucharistie und der Taufe die Rede – reflektiert und begründet wird; vgl. R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1966 (AOC 9), p. 60f. *Hom. 5, 3 in Num.*, *GCS 7*, p. 29, macht Anspielungen nicht nur auf die Lehre, sondern auch auf das Gebet jener, *quibus arcana mysteria credidit Deus*; vgl. *ibid.*, p. 29, ll. 11–15: ... *orantes non solum pro semet ipsis, sed et pro universo populo. ... per hostias precum supplicationumque victimas Deum hominibus repropitiant et pro delictis populi interveniunt*; ein eindeutiger Bezug zur Eucharistiefeier ist hier freilich nicht zu erkennen.

<sup>34</sup> Für einen konzisen Überblick über das Gebet bei Origenes mit Hinweisen auf die ältere Literatur vgl. L. PERRONE, *Preghiera*, in *Origene. Dizionario* (wie n. 3), pp. 364–371, für eine monumentale Gesamtdarstellung neuerdings id., *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia, 2011 (Letteratura Cristiana Antica 24), weiters H. BUCHINGER, *Gebet und Identität bei Origenes: Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese*, in *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierter Betens in Judentum und Christentum*, hg. v. A. GERHARDS, A. DOEKER, P. EBENBAUER, Paderborn, 2003 (Studien zu Judentum und Christentum), pp. 307–334.

<sup>35</sup> S. u. cap. 1.3.b mit n. 150f.

<sup>36</sup> S. u. n. 116f.

<sup>37</sup> In *or. 32, GCS 2*, p. 400f, diskutiert Origenes die Anweisung, nach Osten gewendet zu beten, eindeutig im Blick auf die häusliche Situation persönlichen Betens; in eucharistischem Kontext vgl. aber *hom. 9, 10 in Lev.* (Zitat s. u. n. 77), wobei er freilich nur von der Gemein-

nämlich nicht unbedingt von einem Zusammenhang mit der Eucharistiefeyer auszugehen.<sup>38</sup>

## 1.2. Die von Origenes vorausgesetzte Feiergestalt der Eucharistie

### a. Anlaß

Über den Anlaß eucharistischer Feiern äußert sich Origenes nicht explizit.<sup>39</sup> Daß der Herrentag durch die Feier des Herrenmahles geprägt war, darf wohl angenommen werden;<sup>40</sup> klar ist aufgrund von *hom.* 5, 2 in *Is.*, daß der Sonntag dem Passions- und Auferstehungsgedächtnis gewidmet war<sup>41</sup> und daß an ihm eine größere Volksmenge zusammenkam als an den übrigen Tagen:

„Und weil nun eine Volksmenge (anwesend) ist wegen des Freitags, und vor allem am Herrentag, welcher dem Gedächtnis der Passion Christi gewidmet ist – die Auferstehung des Herrn wird nämlich nicht (nur) einmal im Jahr und nicht (auch) immer nach acht Tagen gefeiert –, bittet den allmächtigen Gott, daß sein Wort zu uns komme.“<sup>42</sup>

de, nicht vom Vorsteher spricht, der das Gebet vorträgt. In *hom.* 5, 1 in *Num.*, GCS 7, p. 26, ll. 16–18, nennt Origenes Gebetsostung und Kniebeugung, die im öffentlichen Gottesdienst wohl kaum die Regel war, in einem Atemzug: *quod ... genua flectimus orantes et quod ex omnibus coeli plagis ad solam orientis partem conversi orationem fundimus, non facile cuiquam puto ratione compertum* (zum Kontext vgl. n. 33); zur Kniebeugung vgl. weiters *or.* 31, 3, GCS 2, p. 396f, und *hom.* 2, 3 in *Jud.*, GCS 7, p. 475, l. 18. Wie verhält sich dazu die Aufforderung zur Orantenhaltung mit erhobenen Händen (*or.* 31, 3, GCS 2, p. 396, ll. 11–15; vgl. auch *Jo.* 28, 5 § 36f, GCS *Origenes Werke* 4, p. 394, l. 31–p. 395, l. 3 PREUSCHEN; *dial.* 20, SC 67, p. 94, ll. 6–11 SCHERER)?

<sup>38</sup> In eindeutig eucharistischem Kontext spricht Origenes nur von der Gebetsostung der Gemeinde, die eingeladen wird, nach Osten zu blicken; vgl. n. 77.

<sup>39</sup> *Cant.* 2 (Zitat s. u. n. 207) spricht allgemein davon, daß der Kelch des Neuen Bundes „am Festtag“ getrunken werde.

<sup>40</sup> *Hom.* 7, 5 in *Ex.*, GCS 6, p. 211, l. 16f, spricht in der Metapher der Mannagabe vermutlich von der sonntäglichen Eucharistiefeyer; vgl. n. 47.

<sup>41</sup> Zur Verbindung von Sonntag und Auferstehungsgedächtnis vgl. W. RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich, 1962 (ATHANT 43), pp. 190–233, R. CABIÉ, *Le dimanche et le Temps pascal au temps d'Origène*, in *Recherches et Tradition*, FS H. CROUZEL, hg. v. A. DUPLÉIX, Paris, 1992 (ThH 88), pp. 47–60, hier pp. 49–51, und BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, p. 784 mit n. 2134.

<sup>42</sup> *Hom.* 5, 2 in *Is.*, GCS 8, p. 265, ll. 10–14: *Et quia nunc populi multitudo est propter parasceuen, et maxime in dominica die, quae passionis Christi commemoratrix est – neque enim resurrectio Domini semel in anno et non semper post octo dies celebratur –, orate Deum omnipotentem, ut veniat ad nos sermo eius.* Es ist nicht klar, ob man aus der Erwähnung des Passionsgedächtnisses am Herrentag auf eine ausdrückliche Anamnese der Passion im Hochgebet der Eucharistiefeyer schließen darf.

Auch der Kontext weckt sakramentale Assoziationen: nach einem Gebet, in dem Origenes Jesus bittet, zu kommen und seine Füße zu waschen (vgl. n. 109), spricht er von der Vorbe-



Angesichts der parallelen Nennung scheint es nicht unplausibel, wenn auch keineswegs erwiesen, daß auch der Freitag durch eine Eucharistiefeier ausgezeichnet war; leider schildert Origenes auch in *Cels.* 8, 22 nicht detailliert, „was bei uns an den Rüsttagen und Herrentagen geschieht ...“.<sup>43</sup> Für die Annahme eines eucharistischen Gottesdienstes am Mittwoch, dem zweiten Wochenfasttag der Alten Kirche, gibt es im Werk des Origenes dagegen überhaupt keinen Anhaltspunkt.<sup>44</sup>

### *b. Zur Verbindung der Eucharistiefeier mit einem Wortgottesdienst*

Paradoxerweise gibt Origenes, der erste und prominenteste Zeuge für die Institutionalisierung eines regelmäßigen selbständigen Wortgottesdienstes in der Alten Kirche,<sup>45</sup> kein eindeutiges Zeugnis für die Verbindung der Eucharistiefeier mit einem Wortgottesdienst.<sup>46</sup> Die erhaltenen Predigten

reitung auf „größere Mysterien“ und vom Kommen und Herabsteigen des Wortes Gottes: *Praeparo et me et audientes ad maiora mysteria, si tamen veniat, si descendat ad nos sermo Dei; timeo enim, ne me fugiat, ne benedictionem quoque meam dedignetur.* (ibid., ll. 5–7) Ob man darin und in der Anspielung auf die *benedictio* (= εὐλογία/εὐχαριστία?) einen Hinweis auf ein Eucharistiegebet mit Logos-Epiklese erkennen darf, muß freilich offenbleiben, da Origenes anschließend von der Ankunft des Wortes zur Erschließung der prophetischen Schriften spricht: *oremus in commune Dominum, ut saltem nunc adveniente Verbo prophetica dicta valeamus advertere.* (ibid., ll. 20–22) Zu weiteren möglichen Hinweisen auf eine Logos-Epiklese bei Origenes s. u. cap. 1.3.b.

Die in den Jesaja-Homilien häufige Rede vom Kommen Christi würde eine detailliertere liturgiewissenschaftliche Würdigung verdienen; vgl. etwa *hom.* 1, 2 *in Is.*, ibid., p. 245, l. 16, exegetisch weitergeführt in *hom.* 1, 5 *in Is.*, ibid., p. 247, l. 22–p. 248, l. 10; vgl. v. a. p. 248, l. 3f: *et nunc mittitur Iesus Christus.* Eindeutig von der eschatologischen Ankunft Christi spricht *hom.* 6, 3 *in Is.*, ibid., p. 271, l. 22; am Ende der Homilie ist aber noch einmal – rein exegetisch – von der Sendung des Logos durch Gott die Rede (*hom.* 6, 7 *in Is.*, ibid., p. 279, l. 7). *Hom.* 7, 4 *in Is.*, ibid., p. 285, ll. 16–24, spricht schließlich von der unverhüllten Sichtbarkeit des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Kirche.

<sup>43</sup> *Cels.* 8, 22, SC 150, p. 222, ll. 1–3 BORRET: Ἐὰν δέ τις ... ἀνθυποφέρῃ τὰ περὶ τῶν παρ' ἡμῖν κυριακῶν ἢ παρασκευῶν ἢ τοῦ Πάσχα ἢ τῆς Πεντηχοστῆς δι' ἡμερῶν γινόμενα, λεκτέον ... Die Parallelisierung von Sonntag und Freitag darf man an dieser Stelle nicht überinterpretieren, da auch die im selben Kontext wie die wöchentlichen Anlässe genannten jährlichen Begängnisse Pascha und Pentekoste nicht durch eine unmittelbar vergleichbare Liturgie geprägt sind.

<sup>44</sup> Vgl. H. BUCHINGER, Die ältesten belegten christlichen Lesezyklen? Das Zeugnis des Origenes über die liturgische Schriftlesung und ihren Kontext (in Vorbereitung).

<sup>45</sup> Zum Wortgottesdienst bei Origenes vgl. nach J. C. SALZMANN, *Lehren* (wie n. 26), pp. 430–438, und A. GRAPPONE, Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene, *Aug.* 41 (2001), pp. 329–362, BUCHINGER, *Lesezyklen* (wie n. 44, mit weiterem Literaturbericht). Der Wortgottesdienst folgt bei Origenes der Grundstruktur Lesung – Homilie – Gebet – Friedenskuß.

<sup>46</sup> Vgl. SCHERMANN, *Abendmahlsliturgien* (wie n. 1), p. 35, der zurecht auch darauf hinweist, daß *hom.* 11, 7 in *Ex.* (Zitat s. u. n. 91) nicht für den unmittelbaren rituellen Zusam-

stammen prinzipiell aus nicht-eucharistischen, katechetisch ausgerichteten Versammlungen unter der Woche; keine davon wurde nachweislich an einem Sonntag gehalten,<sup>47</sup> und für Freitag (an dem Origenes nach dem Zeugnis von *hom. 5, 2 in Is.* gepredigt hat) ist eine Eucharistiefeier – wie dargelegt – nicht zu beweisen, sondern allenfalls zu vermuten.<sup>48</sup>

Es gibt freilich eine Reihe von Indizien, die auf die Verbindung der Eucharistiefeier mit einem Wortgottesdienst hinweisen: Erstens bezieht sich die Ankündigung von *hom. 7 in Lc.*, daß „ihr in festlicher Stimmung / am Feiertag zum Haus des Herrn kommt und der Lesung des Wortes

menhang von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier in Anspruch genommen werden darf; die Ankündigung *Ingressurus est enim paulo post ad coenam nuptialem* ... spricht nämlich vom zuvor genannten Katechumenen: *Si quis est, qui ad audiendum verbum Dei convenit.*

<sup>47</sup> Die im Anschluß (!) an den Prolog der Übersetzung des Hieronymus überlieferte Angabe, die Lukashomilien seien *dictae in diebus dominicis* (*GCS Origenes Werke* 9, p. 2, l. 13f RAUER), ist historisch nicht vertrauenswürdig; F. FOURNIER (Einl. SC 87, p. 79) und H.-J. SIEBEN halten sie für die „Bemerkung eines Kopisten“ (*FC* 4/1, p. 59, n. 14).

*Hom. 5, 8 in Lev.*, *GCS* 6, p. 348, l. 27–p. 349, l. 5, wendet das Verbot von Lev 7,15, das den Priestern zustehende Opferfleisch bis zum Folgetag übrigzulassen, auf das Wort Gottes an, „das sie in der Kirche lehren“: *Pro hoc ergo figuris mysticis commonentur, ut, cum proferre ad populum sermonem coeperint, non ‚hesterna‘ proferant, non vetera, quae sunt secundum litteram, proloquantur, sed per gratiam Dei nova semper proferant et spiritualia semper inveniant. Si enim ea, quae didiceris a Iudaeis hesternum, haec hodie in ecclesia proferas, hoc est hesternam carnem sacrificii edere.* N. R. M. DE LANGE, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge, 1976 (UCOP 25), p. 86, wertet diese Stelle als Indiz für die Teilnahme von Christen am synagogalen Sabbatgottesdienst; selbst unter dieser Voraussetzung muß man aus der vom auszulegenden Text beeinflussten rhetorischen Gegenüberstellung von „gestern“ und „heute“ aber nicht notwendig ableiten, daß die Homilie an einem Sonntag gehalten worden wäre. Möglicherweise spricht schon die außerordentliche Länge der Predigt gegen diese Annahme.

*Hom. 7, 5 in Ex.*, *GCS* 6, p. 211, will „unseren Herrentag mit dem Sabbat der Juden vergleichen“ (l. 4f) und anhand des Ausbleibens des Mannas am Sabbat (*Ex* 16,4f vgl. *V.* 23ff) illustrieren, „daß unser Herrentag vorzüglicher ist als der jüdische Sabbat“ (l. 11f): *In nostra autem dominica die semper Dominus pluit manna de coelo.* Anschließend spinnt er den Gedanken weiter zum wochentäglichen Wortgottesdienst: *Sed et hodie ego dico quia pluit Dominus manna de coelo. Coelestia namque sunt eloquia ista, quae nobis lecta sunt, et a Deo descenderunt verba, quae nobis recitata sunt, et ideo nos, qui tale manna suscepimus, semper nobis manna datur de coelo* (ll. 16–21). Die ausführlich argumentierte Anwendung der Metapher auf den Lesegottesdienst läßt vermuten, daß Origenes die Mannagabe zunächst auf die sonntägliche Eucharistie und erst anschließend auf das täglich verkündete Wort Gottes bezieht.

Wenn *hom. 10, 3 in Gen.*, *GCS* 6, p. 97, l. 8f, darauf insistiert, daß „die Christen jeden Tag die Fleischteile des Lammes verzehren, das heißt die Fleischteile des Wortes täglich zu sich nehmen“, indem sie „immer zum *auditorium verbi* hinzutreten“ (ibid., p. 96, l. 22), kann man vielleicht auch darauf schließen, daß dies a fortiori für die Sonntage gelte, auch wenn man die im Kontext genannten *dies Domini* (ibid., p. 97, ll. 3. 7f) nicht mit *dominicae dies* verwechseln darf.

<sup>48</sup> S. o. n. 42.

Gottes Gehör schenkt (*ut festivi veniatis ad domum Dei, et divinae lectioni praebeatis aures*),<sup>49</sup> möglicherweise auf den bevorstehenden sonntäglichen Kirchgang seiner Hörer; in diesem Falle dürfte man weiters annehmen, daß in der entsprechenden Versammlung eine Evangelienperikope verlesen und ausgelegt wurde. Aus anderen Homilien desselben Zyklus geht hervor, daß der ausgelegten Evangelienlesung zumindest gelegentlich eine nicht-evangelische Lesung vorausging.<sup>50</sup> Es ist aber keineswegs erwiesen, daß am Sonntag immer aus dem Evangelium vorgetragen wurde, wie umgekehrt auch nicht auszuschließen ist, daß neutestamentliche genauso wie alttestamentliche Schriften in den werktäglichen Gottesdiensten in Bahnlesung gelesen und ausgelegt wurden. Jede weitergehende Rekonstruktion bleibt pure Projektion späterer Zustände.<sup>51</sup>

Sollten die Lukashomilien tatsächlich eucharistischen Sonntagsgottesdiensten zuzuweisen sein, wäre man zweitens versucht, im Schluß von *hom. 39 in Lc.* eine Anspielung auf das anschließende Offertorium zu sehen: „Deswegen laßt uns aufstehen und Gott bitten, daß wir würdig seien, ihm Gaben darzubringen, die er uns zurückgebe und anstelle der irdischen (als) himmlische schenke.“<sup>52</sup> Da freilich Origenes das Motiv von Gabe und Gegengabe schon in der vorausgehenden Homilie rein exegetisch entfaltet, folgt er hier vielleicht auch bloß seiner häufig belegten Gewohnheit, im Gebetsschluß der Homilie auf ein Kernthema der Auslegung zurückzugreifen.<sup>53</sup> Der material-liturgische (Hinweis auf die Gabendarbringung) und der formal-methodische (homiletische Konvention) Aspekt der Stelle müssen einander auch nicht ausschließen.

Drittens spricht Origenes vom Kuß, der „zur Zeit der Mysterien in der Kirche“ ausgetauscht werde;<sup>54</sup> seinen Platz hat er näherhin „nach den

<sup>49</sup> GCS 9, p. 46, l. 24f. Zur Verbindung von Eucharistie und Festtag vgl. auch *Cant. 2* (Zitat s. u. n. 207).

<sup>50</sup> Zu *hom. 12 in Lc.*, GCS 9, p. 73, l. 12f: *Dudum in Apostolo lectum est*: <1 Kor 3,9>; *hom. 14 in Lc.*, *ibid.*, p. 89, l. 16f: *dudum lectum est*: <Ps 77 (78),1>; *hom. 31 in Lc.*, *ibid.*, p. 178, l. 4f: *dudum lectum est*: <1 Kor 6,3>; *hom. 31 in Lc.*, *ibid.*, p. 180, l. 8f: ... *sicut nunc cantatur in psalmo* (sc. Ps 90 [91],13) vgl. BUCHINGER, *Lesezyklen* (wie n. 44).

<sup>51</sup> Kritisch gegenüber der detaillierten Rekonstruktion durch P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977 (CAnt 1), hier pp. 389–409, vgl. zuletzt A. GRAPPONE, *Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene*, *Aug.* 41 (2001), pp. 27–58, und BUCHINGER, *Lesezyklen* (wie n. 44; mit Hinweisen auf die ältere Literatur).

<sup>52</sup> GCS 9, p. 222, ll. 10–12: *surgentes oremus Deum, ut digni simus offerre ei munera, quae nobis restituat et pro terrenis caelestia largiatur* ...

<sup>53</sup> Vgl. G. E. P. ROSSI, *Bibel und Gebet in den Predigtepilogon bei Origenes*, unpubl. Diss., Universität Jena, 2003.

<sup>54</sup> *Cant. 1*, GCS 8, p. 92, l. 4f: ... *osculum*, quod in ecclesia sub tempore mysteriorum nobis invicem damus.

Gebeten“.<sup>55</sup> Es wäre gänzlich unplausibel, in diesen Gebeten nicht das Allgemeine Gebet der Gläubigen zu sehen, das regelmäßig den Wortgottesdienst abschloß;<sup>56</sup> die Erwähnung des Friedenskusses in der Eucharistiefeier ist darum wohl als indirekter Hinweis auf deren Verbindung mit einem Wortgottesdienst zu interpretieren.

Vor allem aus dem letztgenannten Grund ist höchstwahrscheinlich anzunehmen, daß die Eucharistiefeier in der Gemeinde des Origenes mit einem Wortgottesdienst verbunden war, der wohl genauso wie an den nichteucharistischen Tagen aus Lesung, Predigt, Gebet und Friedenskuß bestand.<sup>57</sup> Das Meßschema, in welchem der eucharistische Teil auf einen Wortgottesdienst folgte, scheint in Caesarea also spätestens in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts etabliert gewesen zu sein.

### c. Die Gestalt der Eucharistiefeier und deren Elemente

Es gibt zwar keinen Einzeltext, welcher die *Verselbständigung der sakramentalen Handlung* aus dem Kontext einer Mahlfeier ausdrücklich bewiese; der gesamte architektonische, rituelle und theologische Rahmen läßt aber

<sup>55</sup> *Comm. in Rom.* 10, 33, *VL.AGLB* 34, p. 841 HAMMOND BÄMMEL: „*Salutate inuicem in osculo sancto*“ (Röm 16,16) *Ex hoc sermone aliisque nonnullis similibus mos ecclesiis traditus est ut post orationes osculo se inuicem suscipiant fratres. Hoc autem osculum sanctum appellat apostolus. Quo nomine illud docet primo ut casta sint oscula quae in ecclesiis dantur; tum deinde ut simulata non sint, sicut fuerunt Iudae ...* Aus dieser liturgischen Stellung wird auch klar, daß offenkundige Sünder vom Friedenskuß genauso wie vom vorausgehenden Allgemeinen Gebet ausgeschlossen waren; vgl. *comm. Ser. 89 in Mt.*, *GCS* 11, p. 204, l. 30–p. 205, l. 2: *in ecclesiis Christi consuetudo tenuit talis, ut qui manifesti sunt in magnis delictis, eiciantur ab oratione communi, ut ne ‚modicum fermentum‘* (vgl. 1 Kor 5,6) *non ‚ex corde mundo‘ orantium totam unitatis conspersionem et consensus corrumpat.* Zur liturgiehistorischen Einordnung vgl. nach K. THRAEDE, Ursprünge und Formen des „Heiligen Kusses“ im frühen Christentum, *JAC* 11/12 (1968/69), pp. 124–180, hier v. a. p. 152f („Ältester Zeuge für den Kuß am Gebetsschluß ist ... Tertullian [mit *or.* 18, 1–5, *CChr.SL* 1, p. 267 DIERCKS; H. B.]. Der letzte ist Origenes ...“) und R. F. TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume II: The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*, Roma, <sup>2</sup>1978 (OCA 200), pp. 375–377, auch L. E. PHILLIPS, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, Bramcote, 1996 (Alcuin Club / GROW 36), p. 21.

<sup>56</sup> Der Friedensgruß im Anschluß an das Eucharistiegebet ist bekanntlich nur in Nordafrika und im römischen Einflußgebiet belegt, wo er ursprünglich vielleicht auch nicht an dieser Stelle stand; vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Wien, <sup>5</sup>1962 [<sup>1</sup>1948], vol. 2, pp. 399–401.

<sup>57</sup> Zu den Elementen des Wortgottesdienstes bei Origenes vgl. GRAPPONE, *Annotazioni* (wie n. 45); BUCHINGER, *Lesezyklen* (wie n. 44), mit Quellen- und Literaturangaben. Aus *hom.* 10, 3 in *Jos.* (Zitat s. u. n. 64) kann wohl nicht auf eine rituelle Begrüßung des Klerus durch die Laien am Beginn des Gottesdienstes geschlossen werden, da der Kontext auch sonst Handlungen aufzählt, die nicht den Ablauf einer Feier schildern.

keinen Zweifel daran, daß die eucharistischen Mysterien<sup>58</sup> in der Gemeinde des Origenes als Gottesdienst aufgefaßt und begangen wurden, der deutlich von anderen, nichtliturgischen Vollzügen getrennt war. Selbst wenn manche Einzelformulierungen der Feder des Übersetzers entfließen sein mögen, zeigt sich der Kirchenbau bei Origenes an verschiedenen Stellen als ein eigenes, geräumiges Gebäude<sup>59</sup> mit einem erhöhten Klerikerraum, in dem Bischof und Presbyter um den Altar sitzen konnten,<sup>60</sup> wohingegen die Dia-

<sup>58</sup> Zur Terminologie vgl. z. B. H. CROUZEL, *Origène et la „connaissance mystique“*, Paris, 1961 (MLT 56), p. 30f mit n. 10, und id., *Origène et la structure du sacrement* (wie n. 3), pp. 81–83. Im griechisch erhaltenen Werk des Origenes wird die Eucharistie – anders als die Taufe – nie als *μυστήριον/-α* bezeichnet, wohl aber in den Übersetzungen des Rufin; vgl. von den hier zitierten Texten v. a. *hom.* 13, 3 *in Ex.* (Zitat s. u. n. 85); *hom.* 9, 10 *in Lev.* (Zitat s. u. n. 77); *hom.* 13, 3 *in Lev.* (Zitat s. u. n. 138); *hom.* 5, 1. 3 *in Num.* (Zitate s. o. n. 33); *Cant.* 1 (Zitat s. o. n. 54). Im weiteren Sinne vgl. hier *hom.* 7, 1 *in Lev.* (Zitat s. u. n. 209); *hom.* 13, 6 *in Lev.* (Zitat s. u. n. 130); *Cant.* 2 (Zitat s. u. n. 61); *comm. Ser.* 86 *in Mt.* (Zitat s. u. n. 238). Ambivalent ist *hom.* 5, 2 *in Is.* (Zitat s. o. n. 42). Zur Vieldeutigkeit des Begriffes vgl. auch n. 29.

<sup>59</sup> *Hom.* 12, 1 *in Ex.*, GCS 6, p. 264, ll. 6–8: *Alii vero nec, si recitentur, sciunt, sed in remotioribus dominicae domus locis saecularibus fabulis occupantur.* Zum Kirchenbau vgl. weiters z. B. *hom.* 2, 1 *in Jos.* (Zitat s. u. n. 65); von den Kirchen auf der ganzen Welt als von den Schriften erbauten „Häusern des Gebetes“ spricht *hom.* 2, 2 *in Ex.*, GCS 6, p. 157, l. 19f: ... *videas, quomodo scripturae novi ac veteris testamenti ... domos ecclesiae faciant* (vgl. *Ex* 1,21) *et universum orbem terrae orationum domibus repleant.* A. v. HARNACK vermutet hinter der vom Phlm-Kommentar des Hieronymus gegebenen Schilderung des Ortes, der Paulus als Herberge zu bereiten sei (vgl. Phlm 22), origeneisches Material und zeitgenössische Überlegungen; „denn sie muß aus einer Zeit stammen, in der es noch keine oder wenige ‚Kirchen‘ gab.“ (Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes [II. Teil: Die beiden Testamente mit Ausschluß des Hexateuchs und des Richterbachs]. Anhang: Origenistisches Gut von kirchengeschichtlicher Bedeutung in den Kommentaren des Hieronymus zum Philemon-, Galater-, Epheser- und Titusbrief, TU 3/12, 4 = 42, 4 [1919], p. 144): *necesse erat primum, ut domus in celebri esset urbis loco, ad quem facile conueniretur, deinde, ut ab omni importunitate uacua, ut ampla, quae plurimos caperet audientium, ne proxima spectaculorum locis, ne turpi uicinia detestabilis; postremo, ut in plano potius esset sita quam in coenaculo.* (CChr.SL 77C, p. 101f BUCCHI) „Besonders diese Erwägung, das Versammlungslokal dürfe nicht im Oberstock liegen, ist sicherlich nicht am Ende des 4. Jahrhunderts angestellt worden.“ (HARNACK, *ibid.*, p. 145, n. 1)

<sup>60</sup> Vgl. v. a. *hom.* 3, 2 *in Jud.*, GCS 7, p. 481, ll. 23–25: ... *qui ad exemplum humilitatis positi sumus et in altaris circulo velut specula quaedam intuentibus collocati* ... Origenes spricht häufig vom „Sitzen im Presbyterium“; weitere Belege z. B. bei BUCHINGER, *Lesesyklen* (wie n. 44); vgl. auch unten n. 95 zu *fr.* 50 *in Jer.* 36,21 (Zitat *ibid.*). Seltener ist vom bischöflichen Vorsitz die Rede: Zu den „Sitzen von Episkopat (sg. oder pl.?) und Presbyterium“ vgl. n. 61; nach *comm. in Mt.* 16, 22, GCS 10, p. 552, ll. 29–31 KLOSTERMANN, sind es „die Bischöfe (pl.!) und Presbyter, denen die ersten Sitze im Volk anvertraut sind“ (*οἱ δὲ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι*); vgl. auch *comm. ser.* 12 *in Mt.* (Zitat s. u. n. 61). *Comm. in Mt.* 15, 26, GCS 10, p. 426, ll. 17–20, spricht im Zusammenhang des „Vorsitzes in der Kirche“ vom dreistufigen Amt und nennt ausdrücklich



kone standen.<sup>61</sup> Auch wenn der christliche Altar<sup>62</sup> selbstverständlich nicht mit dem heidnischen zu verwechseln ist,<sup>63</sup> trägt er nicht nur Schmuck, der von den Gläubigen gestiftet wird,<sup>64</sup> sondern ist „durch das kostbare Blut Christi geheiligt“.<sup>65</sup>

Origenes äußert sich nicht darüber, wie die *Darbringung der Gaben* konkret vor sich ging; er spielt nur einmal auf das Brot an, „das auf den Tisch gelegt ist“,<sup>66</sup> obwohl er erkennen läßt, daß das Darbringen (προσάγειν) ein

den „bischöflichen Thron“ (ἐπισκοπικὸς θρόνος). Keiner dieser Texte gibt einen Hinweis auf eine spezifische liturgische Situation.

<sup>61</sup> *Cant.* 2, *GCS* 8, p. 120, ll. 10–14, wendet 1 Kön 10,5 auf die Kirche an und spricht einerseits vom *ecclesiasticus ordo* ..., *qui in episcopatus vel presbyterii sedibus habetur*, andererseits vom *diaconorum ordo* ... *adstantium divino ministerio*. Bemerkenswert ist die Anwendung der im kommentierten Text genannten *holocausta* auf *orationum* ... *supplicationumque mysteria* und damit entweder nicht notwendig auf die Eucharistie oder vornehmlich auf deren eucharistischen Aspekt. Nach *hom.* 12, 3 *in Jer.*, *SC* 238, p. 20, l. 18f NAUTIN, „umstehen“ die Diakone „das Volk“ (περιστρεχόμεν ... τὸν λαόν). Auch in *comm. in Mt.* 16, 22 (vgl. n. 60) ist es signifikant, daß nur Bischöfe und Presbyter sitzen, da im unmittelbaren Kontext auch von Diakonen die Rede ist. Nach *comm. ser.* 12 *in Mt.*, *GCS* 11, p. 22, ll. 29–31, bemühen sich jene, welche zunächst Diakone werden wollen, „in weiterer Folge, die sichtbaren ‚ersten Plätze‘ (Mt 23,6) jener, welche Presbyter genannt werden, an sich zu reißen“, um schließlich auch noch den Episkopat anzustreben; auch hier scheint klar, daß den Diakonen das Sitzen nicht zukam.

<sup>62</sup> Es kann in diesem Rahmen nicht untersucht werden, ob die griechisch erhaltenen Werke des Origenes im nicht-metaphorischen Sinne von einem Altar im Kirchengebäude sprechen (für einige lateinische Belege vgl. n. 60–65); negativ vgl. zuletzt z. B. F. LEDEGANG, *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and its Members in Origen*, Leuven, 2001 (BETHL 156), p. 331f. In eucharistischem Kontext ist schlicht von einem „Tisch“ die Rede; neben *comm. ser.* 85 *in Mt.* (Zitat s. u. n. 66) vgl. *comm. ser.* 82 *in Mt.*, *GCS* 11, p. 195, l. 28f (vgl. auch n. 87), wo Origenes von der *mensa corporis Christi* und vom *poculum sanguinis eius* spricht.

<sup>63</sup> *Cels.* 8, 17–20, *SC* 150, pp. 210–218, antwortet auf den Vorwurf des Celsus, die Christen würden es vermeiden, Altäre (βωμοί), Götterbilder und Tempel zu errichten, mit einer Metaphorisierung dieser Kultinstitutionen.

<sup>64</sup> *Hom.* 10, 3 *in Jos.*, *GCS* 7, p. 360, ll. 10–13: ... *tales sunt in nobis ... ut ad ecclesiam veniant et inclinent caput suum sacerdotibus, officia exhibeant, servos Dei honorent, ad ornatum quoque altaris vel ecclesiae aliquid conferant* ...

<sup>65</sup> *Hom.* 2, 1 *in Jos.*, *GCS* 7, p. 296, l. 20f, reflektiert das Verhältnis von alttestamentlichem und christlichem Altar: *Cum videris ... ecclesias exstrui, altaria non cruore pecudum respergi, sed ‚pretioso‘ Christi ‚sanguine‘ consecrari* (vgl. 1 Petr 1,19), *cum videris sacerdotes et Levitas non ‚sanguinem taurorum et hircorum‘* (Hebr 9,13), *sed verbum Dei per sancti Spiritus gratiam ministrantes* ... Bemerkenswert ist, daß der Dienst der Priester und Leviten dem Wort Gottes und damit allenfalls recht indirekt der Eucharistie gilt.

<sup>66</sup> *Comm. ser.* 85 *in Mt.*, *GCS* 11, p. 196, l. 21: *Panis ... qui positus est super mensa de qua scriptum est: ‚praeparasti in conspectu meo mensam ...‘* (Ps 22 [23],5); trotz aller Relativierung des sichtbaren Brotes in diesem Kontext ist wohl von einer Anspielung auf die Liturgie auszugehen.

Grundakt der Eucharistiefeier ist,<sup>67</sup> dessen Bedeutung über ein funktionales Herbeibringen hinausgeht. Gelegentlich spricht Origenes von „Brot“ im Plural.<sup>68</sup> Ob der eucharistische Kelch gemischt oder ungemischt war, ist nicht zweifelsfrei festzustellen.<sup>69</sup> In eindeutig eucharistischem Zusammenhang gibt Origenes keinerlei Hinweis darauf, daß andere Elemente als Brot und Wein dargebracht wurden; ob man aus der Erwähnung des Altars in der Aufforderung zur Darbringung der Erstlingsfrüchte zum Unterhalt des Klerus durch die Christen darauf schließen darf, daß dieser Brauch ritualisiert gewesen sei, muß offenbleiben.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> *Cels.* 8, 33, *SC* 150, p. 246, l. 25 (Zitat s. u. n. 120), spricht von den „mit Danksagung und Gebet über den Gaben dargebrachten Brot“; zur Frage einer Darbringungsaussage im Eucharistiegebet und zur entsprechenden Terminologie s. u. cap. 1.3.b mit n. 132–134. Eine Passage der Schrift „Über das Pascha“ (*pasch.* 1, 41 = Papyrus p. 13, l. 5f, *CAnt* 2, p. 178 GUÉRAUD, NAUTIN) ist textkritisch so verderbt und inhaltlich so kryptisch, daß man in ihr nur mit großen Vorbehalten, wenn überhaupt, den Niederschlag einer Eucharistietheologie erkennen darf, in welcher die Darbringung als priesterliches Tun aller Getauften verstanden worden wäre; vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 1, p. 200f.

<sup>68</sup> Neben *Cels.* 8, 33, *SC* 150, p. 246, l. 25 (Zitat s. u. n. 120), vgl. *fr.* 34 in *1 Cor.* 7,5 (Zitat s. u. n. 94); diese Formulierung ist allerdings möglicherweise vom alttestamentlichen Vergleichstext 1 Sam 21,7 beeinflusst, wo von den Schaubrotten im Plural die Rede ist.

<sup>69</sup> In der Abhandlung von *hom.* 12, 2 in *Jer.*, *SC* 238, p. 14, l. 26, über die biblische Verwendung von gemischtem und ungemischtem Wein nimmt Origenes einerseits auf das ποτήριον εὐλογίας (vgl. 1 Kor 10,16), ... ὃ πίνουσιν οἱ δίκαιοι, Bezug; darüber „genüge“ das Zitat der Weisheit von Spr 9,5 „Trinkt den Wein, den ich euch gemischt habe“. Unmittelbar anschließend verweist Origenes dagegen auf das Letzte Abendmahl und spricht vom ποτήριον, περὶ οὗ γέγραπται οὐχ ὅτι ἐκέρασεν · ὁ Ἰησοῦς γὰρ εὐφραίνων τοὺς μαθητὰς ἀκράτῳ εὐφραίνει ... (ibid., p. 16, ll. 31–33). Die Aussage über den von der Weisheit gemischten „Kelch des Segens, den die Gerechten trinken,“ steht für Origenes also in deutlichem Widerspruch zum exegetischen Befund des Letzten Abendmahles (auch wenn es sich um ein argumentum e silentio handelt; er weist allerdings auch in *comm. Ser.* 127 in *Mt.*, *GCS* 11, p. 265, ll. 19–21, darauf hin, daß der Abendmahlskelch einen mit nichts gemischten Wein enthalten habe). Worin nun die liturgische Praxis seiner Zeit bestand, ist aus der Stelle nicht zu erheben; ungemischter Wein wäre allerdings einerseits eine kulturelle Anomalie und stünde andererseits in Widerspruch zu einer ganzen Reihe von frühen Zeugen für den eucharistischen Mischkelch (vgl. GRIMMELT, *Eucharistiefeier* [wie n. 5], p. 74).

<sup>70</sup> Positiv vgl. z. B. SCHERMANN, *Abendmahlsliturgien* (wie n. 1), p. 51f; GRIMMELT, *Eucharistiefeier* (wie n. 5), p. 7, verweist auf die Analogie von *Didasc. syr.* 9, *CSCO* 401 = *Syr.* 175, p. 115, ll. 1–4 / *CSCO* 402 = *Syr.* 176, p. 110, ll. 1–4 VÖÖBUS, wonach „bei“ oder „nach“ dem Empfang (ܐܡܠܐ ܕܥܝܪܐ) der Eucharistie karitative Oblationen dargebracht werden sollen. In *hom.* 11, 2 in *Num.*, *GCS* 7, p. 78, ll. 21–26, sind alttestamentliche Bild- und kirchliche Sachebene nicht präzise voneinander abzugrenzen: *Et sicut hoc dignum et decens est, sic e contrario et indecens et indignum est, immo impium, ut is, qui Deum colit et ingreditur ecclesiam Dei, qui scit sacerdotes et ministros adsistere altari et aut verbo Dei aut ministerio ecclesiae deservire, ut de fructibus terrae, quos Deus dedit solem suum producendo et pluvias suas ministrando, non offerat primitias sacerdotibus.*

Bei Origenes gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, daß mehr als *ein einziges Eucharistiegebet über beide Gaben* gesprochen worden wäre, auch wenn die gegenteilige Vermutung nicht positiv ausgeschlossen werden kann.<sup>71</sup> Er redet im Singular von der προσφορά<sup>72</sup> sowie vom „Gebet (εὐχή), das über“ der Materie der Eucharistie „geschieht“, und dem „Wort, das über ihr (sc. der Materie des Brotes) gesprochen wird“.<sup>73</sup> Wenn *Cels.* 8, 33 sagt, daß wir „die mit Danksagung und Gebet ... dargebrachten Brote essen“, ist diese doppelte Redeweise als Hendiadyoin aufzufassen, zumal beide Begriffe im Singular stehen; außerdem spricht Origenes unmittelbar zuvor – ebenfalls im Singular – nur von „der Danksagung“ und legt anschließend dar, daß die Brote „durch das Gebet (sic) ein gewisser heiliger Leib werden“.<sup>74</sup> Über die Gebetsrichtung des Vorstehers äußert sich Origenes nicht;<sup>75</sup> vermutlich ist aber davon auszugehen, daß die Gemeinde nach Osten blickte:<sup>76</sup>

„... Und er nehme etwas vom Blut des Jungstiers und spreng(e) mit seinem Finger auf den Versöhnungsort, gegen Osten.“ (Lev 16,13f) Die göttliche Rede (sc. Lev 16,13f) lehrte, wie bei den Alten der Ritus der Versöhnung für die Menschen, welcher auf Gott hin geschehen sollte, gefeiert wurde. Du aber, der du zu Christus, dem wahren Hohenpriester, gekommen bist, der dir Gott mit seinem Blut versöhnt gemacht hat (vgl. Röm 3,25 ?) und dich dem Vater wieder versöhnt hat (vgl. Röm 5,10f?), bleibe nicht beim Blut von Fleisch hängen; sondern lerne lieber (was) das Blut des Wortes (ist) und höre ihn selbst, der dir sagt: „Das ist mein Blut, das für euch vergossen werden wird zur Versöhnung der Sünden“ (Mischzitat; vgl. Mt 26,28parr). Wer in die Mysterien eingeweiht ist, der kennt das Fleisch und Blut des Wortes Gottes. Deswegen wollen wir uns nicht bei dem aufhalten, was den Wissenden bekannt ist und den Unwissenden nicht zugänglich sein kann. Daß er (sc. der Hohepriester)

<sup>71</sup> Die singularische Redeweise vom Eucharistiegebet kann theoretisch auch als Gattungsbezeichnung verstanden werden, und in manchen Kontexten ist auch nur von einer Gestalt die Rede.

<sup>72</sup> *Dial.* 4, 24. 27 (Zitat s. u. n. 97f). Unter den Kommentatoren besteht Einigkeit, daß unter der προσφορά das Eucharistiegebet zu verstehen ist, der verbale Ausdruck der non-verbalen Darbringung. Die bei Origenes sonst nicht belegte Terminologie wurde nicht von ihm geprägt, sondern offenbar aus der Tradition übernommen; vgl. n. 132–134.

<sup>73</sup> *Comm. in Mt.* 11, 14, *GCS* 10, p. 58, ll. 3–5. 6f (Zitat s. u. n. 225).

<sup>74</sup> *SC* 150, p. 246, ll. 23–25 (Zitat s. u. n. 120). Vgl. auch LIES, *Wort* (wie n. 4), p. 46.

<sup>75</sup> Generell ist für Origenes selbstverständlich *quod ex omnibus coeli plagis ad solam orientis partem conversi orationem fundimus* (*hom.* 5, 1 in *Num.*, *GCS* 7, p. 26, l. 17f; zum Kontext s. o. n. 33 und 37); ausführlicher vgl. *or.* 32, *GCS* 2, p. 400f. Zum historischen Umfeld vgl. neuerlich z. B. M. WALLRAFF, *Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung*, *ZKG* 111 (2000), pp. 169–184.

<sup>76</sup> Ob die Gemeinde auch während des Eucharistiegebets die ihr aus anderem Kontext gut vertraute Orantenhaltung einnahm, wird nicht deutlich; generell vgl. die in n. 135 genannte Literatur.



aber ‚gegen Osten (Blut) sprengt‘ (Lev 16,14), nimm nicht müßig hin (= halte nicht für belanglos). Vom Osten kommt dir Versöhnung; von dort kommt nämlich der ‚Mann, dessen Name «Aufgang» ist‘ (Sach 6,12), der ‚Mittler zwischen Gott und den Menschen‘ (1 Tim 2,5) geworden ist. Darum wirst du eingeladen, daß du immer ‚nach Osten blickst‘ (vgl. Bar 4,36), woher dir ‚die Sonne der Gerechtigkeit‘ (Mal 3,20) aufgeht ...“.<sup>77</sup>

Es besteht kein Grund zum Zweifel daran, daß der *Eucharistievorsitz* dem höheren Klerus vorbehalten war, auch wenn Origenes nie explizit davon spricht.<sup>78</sup> Die Ausbildung des dreistufigen Amtes von Bischof, Presbyter

<sup>77</sup> Hom. 9, 10 in Lev., GCS 6, p. 438, ll. 11–23: *„Et sumet de sanguine vituli et resperget digito suo super propitiatorium contra orientem.“* Ritus quidem apud veteres propitiationis pro hominibus, qui fiebat ad Deum, qualiter celebraretur, edocuit; sed tu, qui ad Christum venisti, pontificem verum, qui sanguine suo Deum tibi propitium fecit et reconciliavit te patri, non haereas in sanguine carnis; sed discite potius sanguinem verbi et audi ipsum tibi dicentem quia: *„hic sanguis meus est, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum.“* Novit, qui mysteriis imbutus est, et carnem et sanguinem verbi Dei. Non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt et ignorantibus patere non possunt. Quod autem *„contra orientem respergit“*, non otiose accipias. Ab oriente tibi propitiatio venit; inde est enim *„vir, cui Oriens nomen“* est, qui *„mediator Dei et hominum“* factus est. Invitaris ergo per hoc, ut *„ad orientem“* semper *„adspicias“* unde tibi *„oritur sol iustitiae“* ... Trotz der auffälligen Formulierung „du wirst eingeladen“ wäre es wohl zu weit hergeholt, im Zitat von Bar 4,36 schon die später im alexandrinischen Einflußbereich verbreitete diakonale Aufforderung vor Beginn der eigentlichen Anaphora, nach Osten zu blicken, belegt zu sehen; zu dieser vgl. A. BUDDE, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte*, Münster, 2004 (JThF 7), pp. 222–226; G. WINKLER, *Die Basilios-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen*, Roma, 2005 (Anaphorae Orientales 2 = Anaphorae Armeniacae 2), pp. 329–344. Origenes zeigt sich aber wieder einmal als theologischer Vorläufer späterer liturgischer Entwicklungen.

<sup>78</sup> Origenes spricht häufig allgemein vom „Vorsitz in der Kirche“, der Bischöfen und Presbytern zukommt; vgl. n. 60. In eindeutig eucharistischem Kontext vgl. aber nur *fr. 50 in Jer.* 36,21 (s. u. n. 95), wo keine Amtsbezeichnung genannt wird. Zur sacerdotalen Deutung der christlichen Priester vgl. n. 80 und z. B. *hom. 2, 1 in Jos.* (Zitat s. o. n. 65). Zur Frage des Eucharistievorsitzes bei Origenes vgl. zuletzt z. B. R. MINNERATH, *La présidence de l’eucharistie chez Tertullien et dans l’Église des trois premiers siècles*, in *Repas de Dieu* (wie n. 14), pp. 271–298, hier p. 283f.

Origenes äußert sich nicht darüber, wem der Vortrag des Eucharistiegebets zukommt. In *sel. in Lev.* 10,9, PG 12, col. 400 C fordert Origenes zwar, „die für das Volk betenden Bischöfe müssen sich von der Trunkenheit abkehren“ (Δεῖ γὰρ τοῦς ὑπὲρ τοῦ λαοῦ εὐχόμενους ἐπισκόπους ἀποστρέφεισθαι ἀπὸ μέθης), und die Homilie zur Stelle wiederholt diese Auslegung, auch wenn sie in der Anwendung auf die Amtsträger der Kirche weniger explizit ist: *Vult ergo istos, quibus ipse „Dominus portio“ est* (vgl. Num 18,20), *sobrios esse, ieiunos, vigilantes in omni tempore, maxime autem cum ad exorandum Dominum et sacrificandum in conspectu eius altaribus praesto sunt.* (*hom. 7, 1 in Lev.*, GCS 6, p. 371, ll. 14–17) Nur mit Mühe läßt sich aber eine indirekte Verbindung dieser Stellen zum Eucharistiegebet herstellen, zumal Origenes die hier vom Kontext vorgegebene alttestamentliche Opfermetaphorik nie auf die

und Diakon ist zweifelsfrei abgeschlossen<sup>79</sup> und das sacerdotale Verständnis des christlichen Priesters in voller Entfaltung begriffen, auch wenn auffällt, daß Origenes diese Deutung nie mit dem Dienst der Presbyter an der Eucharistie in Verbindung bringt.<sup>80</sup> Daneben gab es offensichtlich verschiedene Dienste, die auch Laien offenstanden.<sup>81</sup>

Eucharistie anwendet (vgl. n. 221 und 265); vgl. H. J. VOGT, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Köln, 1974 (BoBKG 4), pp. 41–43.

Das offenkundige Fehlen eindeutiger Belege für eine opfermetaphorische Beschreibung der Eucharistie durch Origenes macht es auch schwierig, weitere kulttypologische Texte wie *hom.* 1, 5 in *Is.* (Zitat s. u. n. 106) auf die Eucharistie zu beziehen (so A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au III<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1971 [ThH 14], p. 139, und T. SCHÄFER, *Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes*, Frankfurt, 1977 [RSTh 9], p. 174). Erst recht problematisch ist es, von *hom.* 3, 2 in *Jud.* (Zitat s. o. n. 60) oder dem hermeneutisch komplexen Text *hom.* 1, 3 in *Lev.* (Zitat s. u. n. 220) auf eine eucharistische Konzelebration zu schließen (so VILELA, *ibid.*, pp. 140; 154f, und SCHÄFER, *ibid.*, p. 176).

<sup>79</sup> Vgl. z. B. VOGT, *Kirchenverständnis* (wie n. 78), pp. 3–6. Für einige Belege s. o. n. 60 und 61; in eucharistischem Kontext vgl. auch *dial.* 4, 24–28 (Zitat s. u. n. 98; der genaue Zusammenhang der genannten Ämter mit der zur Diskussion stehenden προσφορά wird nicht klar, zumal unmittelbar anschließend auch von „Laien“ die Rede ist). Daß Profil und Aufgaben von Bischöfen und Presbytern nicht immer präzise zu unterscheiden sind (auch wenn ihr Rang eindeutig differenziert wird), kann hier nicht weiter verfolgt werden.

<sup>80</sup> Es ist zwar nur ein einziger griechischer Text erhalten, in dem Origenes die Priester des Alten Testaments direkt mit den Presbytern (und die Leviten mit den Diakonen) vergleicht, nämlich *hom.* 12, 3 in *Jer.*, SC 238, p. 20, ll. 16–19. Origenes bezieht die Metaphorik des biblischen Priestertums aber auch an zahlreichen anderen Stellen auf die kirchlichen Dienste, und wo Origenes die Septuaginta kommentiert, ist hinter dem lateinischen *sacerdos* ein griechischer ἱερεὺς zu suchen; vgl. VILELA, *condition* (wie n. 78), pp. 83–91; 110–112. Es ist allerdings signifikant (und wurde zuletzt z. B. von J. SŁOMKA, *Orygenes o Kapłanstwie i Eucharystii w homiliach o Księdze Kapłanskiej* [Origen's Reflections on Priesthood and Eucharist in His Homilies on the Book of Leviticus], *Vox Patrum* 23/44–45 [2003], pp. 99–116, betont; engl. Summary p. 117 und in *Adamantius* 12 [2006], p. 439f), daß Origenes zwar den Dienst der Presbyter – und vor allem der Lehrer – am Wort (vgl. z. B. BUCHINGER, *Lesezyklen* [wie n. 44]), kaum aber jenen am Sakrament der Eucharistie priesterlich interpretiert (vgl. nur indirekt *hom.* 2, 1 in *Jos.* [Zitat s. o. n. 65]; ähnliches gilt von der Opfermetaphorik [vgl. n. 223]), auch wenn kultische Typologien in der Eucharistietheologie des Origenes eine bedeutende Rolle spielen; s. u. cap. 2.5 (bei der typologischen Rede von der Taufe spricht Origenes dagegen unbefangener von Priestern und Leviten; vgl. z. B. *hom.* 4, 1f in *Jos.*, GCS 7, pp. 309–311; vgl. a. n. 29).

Das sacerdotale Verständnis des kirchlichen Amtes steht bei Origenes zudem im Horizont einer ausgeprägten Theologie des Allgemeinen Priestertums der Getauften und vor allem einer priesterlichen Christologie; vgl. die in n. 81 genannte Literatur. „On pourrait, en effet, objecter que la projection du sacerdoce lévitique sur les prêtres chrétiens ne jouit pas d'une grande (sic) valeur théologique, puisqu'il est également projeté, d'une façon allégorique et symbolisante, sur les docteurs, les martyrs et les simples fidèles.“ (VILELA, *condition*, p. 90)

Auf die *Brechung des eucharistischen Brotes* kommt Origenes jenseits des Kommentars zur Abendmahlsperikope nicht zu sprechen;<sup>82</sup> er macht aber deutlich, daß die Eucharistiefeier der Kirche in dieser Hinsicht in Kontinuität zum Tun Jesu steht.<sup>83</sup>

Die *Kommunion* ist ein von größter Ehrfurcht gekennzeichneter Ritus.<sup>84</sup>

„Ihr, die ihr an den göttlichen Mysterien teilzunehmen gewohnt seid, wißt, wie ihr, wenn ihr den Leib des Herrn empfangt, mit aller Vorsicht und Ehrfurcht darauf achtet, daß davon nicht ein wenig hinabfalle, daß nicht etwas von der geweihten Gabe entgleite. Ihr haltet euch für

<sup>81</sup> Vgl. die in *hom.* 10, 3 in *Jos.* (Zitat s. o. n. 64) pauschal genannten *officia*. Im Wortgottesdienst fungierte ein Lektor (vgl. BUCHINGER, *Lesezyklen* [wie n. 44]), und das Verhältnis der Lehrer zum Presbyterium ist nicht immer ganz klar (vgl. *ibid.*). Die übrigen Dienste und Ämter der Kirche (vgl. z. B. VILELA, *condition* [wie n. 78], p. 59f) hatten wohl keine besondere liturgische Funktion. Die Erwähnung des *λαϊκός* nach den Ämtern von *ἐπίσκοπος* ἢ *πρεσβύτερος* und *διάκονος* im eucharistischen Kontext *dial.* 5, 4–6, *SC* 67, p. 64, ist textkritisch und interpretatorisch unklar (vgl. *ibid.*, pp. 65–67, n. 3). Terminologie und Theologie der Laien im allgemeinen sowie des Gemeinsamen Priestertums bei Origenes können hier nicht weiter verfolgt werden; vgl. z. B. J. LÉCUYER, *Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène*, *VetChr* 7 (1970), pp. 253–264; VILELA, *condition* (wie n. 78), pp. 61–63; VOGT, *Kirchenverständnis* (wie n. 78), pp. 111–117; G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, Milano, 1982 (SPMed 13), pp. 396–407; A. QUACQUARELLI, *I fondamenti della teologia comunitaria in Origene. Il sacerdozio dei fedeli*, in *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri. Convegno di Studio e aggrornamento Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 14–16 marzo 1991*, hg. v. S. FELICI, Roma, 1992 (BSRel 99), pp. 51–59; T. HERMANS, *Origène. Théologie sacrificielle du sacerdoce des Chrétiens*, Paris, 1996 (ThH 102), p. 669f; E. DAL COVOLO, *Sacerdozio*, in *Origene. Dizionario* (wie n. 3), pp. 419–422; LEDEGANG, *Mysterium* (wie n. 62), pp. 325–329; 349–352; E. DAL COVOLO, *Sacerdozio dei fedeli, gerarchia della santità e gerarchia ministeriale in alcune omelie di Origene*, in *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition / Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress Pisa, 27–31 August 2001*, hg. v. L. PERRONE, Leuven, 2003 (BETHL 164), vol. 1, pp. 605–611, hier v. a. pp. 605–607.

<sup>82</sup> *Comm. ser.* 85 in *Mt.*, *GCS* 11, p. 196, l. 29–p. 197, l. 2: *non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus corpus suum dicebat deus verbum, sed verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus.*

<sup>83</sup> Vgl. *comm. ser.* 86 in *Mt.*, *GCS* 11, p. 198, ll. 22–24 (Zitat s. u. n. 188): *et semper ... frangit ...*

<sup>84</sup> H. BOHL, *Kommunionempfang der Gläubigen. Probleme seiner Integration in die Eucharistiefeier. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung*, Frankfurt, 1980 (DiTh 9), pp. 265–267; den liturgischen Ruf *Sancta sanctis* wird eine kritische Lektüre in *hom.* 13, 5f in *Lev.*, *GCS* 6, p. 476f (vgl. auch n. 92), freilich nicht bezeugt sehen. Neuerdings vgl. A. LE BOULLUEC, *L'accueil du corps du Seigneur et les conditions requises selon Origène*, in *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge). Vol. I: L'institution. Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997–2004)*, hg. v. N. BÉRIOU, B. CASEAU, D. RIGAUX, Paris, 2009 (CEAug. Série Moyen Âge et Temps Modernes 45), pp. 359–370.

schuldig, und das zurecht, wenn davon etwas durch Nachlässigkeit hinabfällt.“<sup>85</sup>

Bemerkenswert ist die durch andere Texte bestätigte<sup>86</sup> Selbstverständlichkeit häufiger, vermutlich regelmäßiger Kommunion innerhalb der Eucharistiefeier,<sup>87</sup> während die Hauskommunion bei Origenes nicht belegt ist.<sup>88</sup> Die von Rufin übersetzte *hom.* 2, 6 in *Ps.* 37 (38),<sup>19</sup> beschreibt die „Teilnahme am Leib Christi“ als – wohl durchaus räumlich zu verstehendes –

<sup>85</sup> *Hom.* 13, 3 in *Ex.*, GCS 6, p. 274, ll. 7–13: *nostis, qui divinis mysteriis interesse consuistis, quomodo, cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decadat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decadat. Quod si circa corpus eius conservandum tanta utimini cautela et merito utimini, quomodo putatis minoris esse piaculi verbum Dei neglexisse quam corpus?* Origenes geht noch selbstverständlich von einer regelmäßigen Teilnahme aus (*consuestis*). Aus der Nichterwähnung des Kelches in diesem Zusammenhang darf man angesichts der zahlreichen Anspielungen auf die Teilhabe der Gläubigen an Leib und Blut Christi (vgl. z. B. *comm.* in *Mt.* 10, 25 [Zitat s. u. n. 91]; *comm.* ser. 82 in *Mt.* [Zitat s. u. n. 87]; *comm.* ser. 86 in *Mt.* [Zitate s. u. n. 189 und 214]; *Jo.* 28, 4 § 27 [Beleg s. u. n. 92]; § 30 [Zitat s. u. n. 87]; *Jo.* 32, 24 § 309f [Zitate s. u. n. 230 und 165; in *Joh* 13 selbst ist von keinem Kelch die Rede]; *hom.* 11, 7 in *Ex.* [Zitat s. u. n. 91]; *hom.* 13, 5 in *Lev.* [Zitat s. u. n. 92]; *hom.* 6, 2 in *Jud.* [Zitat s. u. n. 262]; *hom.* 19, 13 in *Jer.* [Zitat s. u. n. 193]) keine falschen Schlüsse ziehen; vgl. umgekehrt z. B. *hom.* 16, 9 in *Num.* (Zitat s. u. n. 201) und *sel.* in *Ezech.* 18,31 (Zitat s. u. n. 194), wo nur vom Kelch die Rede ist.

*Comm.* ser. 10 in *Mt.*, GCS 11, p. 21, ll. 11–15, verbindet paschale Metaphorik und eine Anspielung auf die johanneische Brotrede zu einem Cluster, der als Andeutung auf die Eucharistie verstanden werden kann: *manducant etiam pascha immolatum Christum* (vgl. 1 Kor 5,7) *pro nobis, qui dixit: nisi manducaveritis carnem meam, non habetis vitam aeternam in vobis. et per hoc quod bibunt sanguinem eius, verum potum* (vgl. *Joh* 6,53–55), *unguent superlimina domorum* (vgl. *Ex* 12,7) *animae suae* ... Es ist nicht klar, ob die „Salbung“ als „Anspielung auf die Kommunionssitte, mit der in den Kelch eingetauchten Hostie die Augen zu berühren“, verstanden werden kann (so J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Freiburg, 1979 [HDG 4/4a], p. 47, n. 184). Origenes übernimmt hier nämlich eine Metapher von Clemens; vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, p. 848f, mit Hinweis auf *paed.* 2, 1 § 19, 4, GCS Clemens Werke 1, p. 167, l. 28–p. 168, l. 2 STAEHLIN.

<sup>86</sup> Differenziert auch zum ambivalenten spätantiken Befund vgl. P. BROWE, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster, 1938, p. 1ff.

<sup>87</sup> Vgl. *comm.* ser. 82 in *Mt.*, GCS 11, p. 194, ll. 27–29: *tales (sc. wie Judas) sunt omnes in ecclesia, qui insidiantur fratribus suis, cum quibus ad eandem mensam corporis Christi et ad eundem poculum sanguinis eius frequenter (sic) simul fuerunt.* Bei Origenes gibt es keinen Hinweis auf nicht-kommunizierende Teilnahme an der Eucharistiefeier; im Gegenteil: Nicht-Teilnahme am eucharistischen Mahl bedeutet für ihn zugleich Fernbleiben von der Kirche, was beides gleichermaßen unziemlich sei; vgl. *Jo.* 28, 4 § 30, GCS 4, p. 393, ll. 25–27: οὐ παντὶ καθήκει μὴ χρῆσθαι τῷ ἄρτῳ καὶ μὴ πίνειν ἐκ τοῦ ποτηρίου (vgl. 1 Kor 11,28) καὶ πόρρω εἶναι τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας.

<sup>88</sup> *Hom.* 5, 1 in *Num.* (Zitat s. o. n. 33) unterscheidet zwar den Empfang der Eucharistie vom Ritus, nach dem sie begangen wird, gibt aber keinen Anlaß, die beiden Vollzüge voneinander getrennt zu sehen.

„Hinzutreten zur Eucharistie“;<sup>89</sup> auch dies ist ein eindeutiges Indiz für eine fortschreitende rituelle Entfaltung der Eucharistiefeier.<sup>90</sup>

Die Teilnahme an der Eucharistie bedarf nicht nur der geistigen und ethischen *Vorbereitung*, die Origenes in verschiedenen biblischen Bildern beschreibt<sup>91</sup> und anhand von 1 Kor 11,27–34 drastisch einschärft;<sup>92</sup> sie

<sup>89</sup> SC 411, p. 320, ll. 39–48 PRINZIVALLI: *Iudicium Dei parvipendis et commonentem te ecclesiam despicias? Communicare non times corpus Christi accedens ad eucharistiam, quasi mundus et purus, quasi nihil in te sit indignum et in his omnibus putas quod effugias iudicium Dei? Non recordaris illud quod scriptum est quia: „Propterea in vobis infirmi et aegri et dormiunt multi“ (1 Kor 11,30)? Quare multi infirmi? Quoniam non „seipsos diiudicant“ neque „seipsos examinant“ (vgl. 1 Kor 11,28.31) nec intellegunt quid est communicare ecclesiae vel quid est accedere ad tanta et tam eximia sacramenta.* An ein physisches Hinzutreten zur (Tauf-) Eucharistie läßt auch *pasch.* 1, 76 = Papyrus p. 25, ll. -8--4, *Cant* 2, p. 202, denken: Μετὰ δὲ τὸ χρισθῆναι ἡμᾶς ... τότε καὶ ἐπὶ τὴν βρώσιν ἔρχεσθαι κελεύμεθα τοῦ Χριστοῦ; vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, p. 881f; id., *Towards the Origins of Paschal Baptism: The Contribution of Origen*, *StLi* 35 (2005), pp. 12–31, hier p. 21f. Zur weiteren Geschichte der äußeren Gestalt des Kommunionempfangs vgl. R. F. TAFT, *The Order and Place of Lay Communion in the Late-Antique and Byzantine East*, in *Studia liturgica diversa*, FS P. F. BRADSHAW, hg. v. M. E. JOHNSON, L. E. PHILLIPS, Portland, OR, 2004 (Studies in Church Music and Liturgy), pp. 129–149.

<sup>90</sup> Über einen Gesang zur Kommunion kann man nur spekulieren. Origenes bereitet jedenfalls jenes eucharistische Verständnis von Ps 33 (34),9 vor, das diesen Text im 4. Jh. – zuerst in Palästina? – zum klassischen Kommunionpsalm werden läßt; vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, p. 876f.

<sup>91</sup> Vgl. *comm. in Mt.* 10, 25, *GCS* 10, p. 34, ll. 13–20: Καὶ πρῶτόν γε τήρησον ὅτι μέλλων τοὺς τῆς εὐλογίας ἄρτους διδόναι τοῖς μαθηταῖς, ἵνα παραθῶσι τοῖς ἔχλοις (vgl. Mt 14,19), ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους (Mt 14,14), ἵν' ὑγιάναντες τῶν τῆς εὐλογίας μεταλάβωσιν ἄρτων· οὐ γὰρ δύνανται οἱ ἔτι ἄρρωστοὶ χωρῆσαι τοὺς τῆς Ἰησοῦ εὐλογίας ἄρτους. ἀλλὰ καὶ ἐάν τις, δέον ἀκούειν τοῦ δοκιμαζέτω δὲ ἕκαστος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐσθίτω ἐκ τοῦ ἄρτου (vgl. 1 Kor 11,28) καὶ τὰ λοιπὰ, τούτων μὲν μὴ κατακούη, ὡς ἔτυχε δὲ μεταλαμβάνη ἄρτου κυρίου καὶ ποτηρίου αὐτοῦ (sic!), ἀσθενῆς ἢ ἀρρωστος γίνεται ἢ καὶ ἐκ τοῦ (ἵν' οὕτως εἴπω) καροῦσθαι ὑπὸ τῆς τοῦ ἄρτου δυνάμεως κοιμώμενος (vgl. 1 Kor 11,30).

Origenes illustriert die Notwendigkeit der Vorbereitung auch gerne im Bild des Aufstiegs ins Obergemach, in dem Jesus nach Mk 14,15par das Pascha seines letzten Abendmahls feierte; zu *hom.* 19, 13 in *Jer.*, *SC* 238, p. 228, l. 46–p. 230, l. 60 (vgl. n. 193); *sel. in Ezech.* 18,31 (Zitat s. u. n. 194); *Cant.* 2 (Zitat s. u. n. 207); *comm. ser.* 79 in *Mt.* (s. u. n. 187); *comm. ser.* 86 in *Mt.*, *GCS* 11, p. 199, ll. 4–10 (Zitat s. u. n. 189) und *ibid.*, l. 29, sowie zur weiteren Verwendung des Motivs bei Origenes vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, p. 644f.

An alttestamentlichen Vorbildern verwendet Origenes die Schaubrote der Gesetzgebung von Lev 24,6–9 in *hom.* 13, 5 in *Lev.* (Zitat s. u. n. 92) und der Erzählung von 1 Sam 21,5–7 in *fr.* 34 in *1 Cor.* (Zitat s. u. n. 94), wo Origenes v. a. sexuelle Reinheit einfordert. Um diese geht es auch im Kontext von *hom.* 11, 7 in *Ex.*, *GCS* 6, p. 261, wo Origenes die Vorbereitung auf die Sinai-Theophanie durch sexuelle Enthaltung (Ex 19,10f) auf das Hören des Wortes Gottes bezieht; die Waschung der Kleider hingegen deutet er tauftheologisch. Dadurch erhält erstens das „Hören des Wortes“ katechumenale Resonanzen (zu dieser terminologischen Verwendung vgl. auch BUCHINGER, *Pascha* [wie n. 29], vol. 2, p. 873, n. 2573); zweitens wird die Anspielung auf das u. a. in der Metapher des königlichen Hochzeitsmahls (vgl. Mt 22,11f) und des Paschamahls beschriebene eucharistische Mahl auf die Taufeucharistie hin



verlangt auch vorausgehende sexuelle Enthaltung:<sup>93</sup> „Es ist also nötig, daß einer ‚von der Frau‘ rein sei, um ‚Schaubrote‘ zu nehmen (vgl. 1 Sam 21,5.7); ist es nicht weitaus mehr nötig, daß einer reiner sei, um die größeren Schaubrote zu nehmen, über denen der Name Gottes und Christi und des Heiligen Geistes angerufen ist, damit er die Brote wahrhaft zum Heil und nicht ‚zum Gericht‘ (1 Kor 11,34) nehme?“<sup>94</sup> Umso mehr gilt vom Amtsträger, der „sich nach der Vereinigung gleichgültig gegenüber der in ihm befindlichen Unreinheit verhält und sich anschickt, über dem Brot

zugespitzt: *Nemo ergo potest audire verbum Dei, nisi prius fuerit sanctificatus, id est nisi fuerit ‚sanctus corpore et spiritu‘* (1 Kor 7,34), *nisi ‚vestimenta sua laverit‘* (vgl. Ex 19,10). *Ingressurus est enim paulo post ad coenam nuptialem, manducaturus est de carnibus agni, potaturus est poculum salutaris* (vgl. Ps 115,4 [116,13]). *Nemo intret ad hanc coenam sordidis vestimentis* (vgl. Mt 22,11f). *Hoc enim et alibi sapientia praecepit dicens: ‚in omni tempore sint vestimenta tua munda‘* (Koh 9,8). *‚Lota‘ sunt enim semel ‚vestimenta tua‘: cum venisti ad gratiam baptismi, ‚purificatus es‘* (vgl. Ex 19,10) *corpore, mundatus es ab omni inquinamento carnis ac spiritus. ‚Quae‘ ergo ‚Deus mundavit, tu immunda ne feceris‘ Audi igitur nunc et sanctificationis genus: ‚ne accesseritis‘ inquit ‚ad mulierem ...‘* (vgl. Ex 19,15f). Die explizite Forderung nach sexueller Enthaltung determiniert vermutlich auch die Auslegung des Gebots der Gürtung der Hüften beim Paschamahl (Ex 12,11) in *pasch.* 1, 105–109 = Papyrus p. 35, l. 29–p. 37, l. 14, *CAnt* 2, pp. 222–224, (tauf-) eucharistisch; vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, p. 881f.

<sup>92</sup> Vgl. *hom.* 2, 6 in Ps. 37 (38), 19 (Zitat s. o. n. 89; der Kontext spricht von der Bekehrung und vom Bekenntnis der Sünden); *fr.* 50 in Jer. 36,21 (Zitat s. u. n. 95); *fr.* 34 in 1 Kor. (Zitat s. u. n. 94); *comm.* in Mt. 10, 25 (Zitat s. o. n. 91; vgl. auch schon *comm.* in Mt. 10, 24, *GCS* 10, p. 33, l. 15–p. 34, l. 7); *comm.* in Mt. 11, 14 (Zitat s. u. n. 225); *Jo.* 32, 24 § 309 (Zitat s. u. n. 230). *Jo.* 28, 4 § 27, *GCS* 4, p. 393, ll. 14–17, schließt vom Größeren (der Eucharistie) auf das Geringere (das Gebet im allgemeinen): Jeder solle sich nicht nur vor dem eucharistischen Mahl, sondern auch beim Gebet (κατὰ τὴν εὐχὴν) prüfen (vgl. 1 Kor 11,28; es gilt allerdings auch zu beachten, daß er wenig später vor übergroßen Skrupeln warnt; zu § 30 vgl. n. 87). Ähnlich wendet *hom.* 13, 5 in Lev., *GCS* 6, p. 477, ll. 1–11, die als „Nahrung des Wortes Gottes“ interpretierten Schaubrote von Lev 24,6–9 zunächst auf die *sancta verba* und erst anschließend auf die Eucharistie an: *Unde simili modo etiam tibi lex ista proponitur, ut, cum accipis panem mysticum, in loco mundo manduces eum* (vgl. Lev 24,9), *hoc est ne in anima contaminata et peccatis polluta dominici corporis sacramenta percipias: ‚quicumque‘ enim ‚manducaverit‘ inquit ‚panem et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem se unusquisque, et tunc de pane manducet et de calice bibat.‘* (1 Kor 11,27–28) Die Reinheit wird hier allgemein-ethisch verstanden.

<sup>93</sup> Vgl. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris, 1962 (MLT 58), p. 55f: „Origène donne-t-il une interprétation qui lui est propre ou justifie-t-il une pratique déjà établie dans l’Église? Il est difficile de le dire.“

<sup>94</sup> *Fr.* 34 in 1 Kor., *JThS* 9 (1908), p. 502, ll. 11–15 JENKINS: εἴτα ἵνα μὲν ἄρτους προθέσεως λάβῃ τις, καθαρὸς εἶναι ὀφείλει ἀπὸ γυναικός· ἵνα δὲ τοὺς μείζοντας τῆς προθέσεως λάβῃ ἄρτους, ἐφ’ ὧν ἐπικέκληται τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐ πολλῶ πλεον ὀφείλει τις εἶναι καθαρώτερος, ἵνα ἀληθῶς εἰς σωτηρίαν λάβῃ τοὺς ἄρτους καὶ μὴ εἰς κρίμα. Auch *hom.* 9, 5 in *Ezech.*, *GCS* 8, p. 415, l. 19f, drückt die (im konkreten Kontext freilich bedrohte) sexuelle Enthaltung im Blick auf den Empfang der Eucharistie in Anspielung auf 1 Sam 21,5 aus: ... *ille castissimus, ille admirabilis in pudicitia, qui auderat: ‚si mundi pueri, maxime a muliere‘ et acceperat eucharistiam quasi mundus ...*

der Eucharistie zu beten: so einer entweiht das Heilige und begeht eine Verunreinigung.“<sup>95</sup>

### 1.3. Origenes und das Eucharistiegebet

#### a. Zur Gebetsrichtung

Im Gespräch mit Herakleides und seinen bischöflichen Kollegen erlaubt Origenes einen wertvollen Einblick in seine *grundlegenden Auffassungen über das Eucharistiegebet*: Für ihn ist klar, daß Gott der Vater der Adressat und Christus der Mittler der προσφορά ist,<sup>96</sup> und daß diese Konvention einzuhalten sei:

„Die Darbringung (προσφορά) geschieht immer an Gott den Allmächtigen durch Jesus Christus als dem, der dem Vater in seiner Gottheit verwandt ist;<sup>97</sup> die Darbringung soll nicht zweifach, sondern Gott durch Gott geschehen. Ich werde etwas Gewagtes zu sagen scheinen: daß man sich beim Gebet an die Übereinkünfte halten muß ...“.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> *Sel. in Ezech.* 7,22, *PG* 13, col. 793: Οἷον ἀφνλάκτως λεκτέον εἰσερχεσθαι (vgl. *Ez* 7,22) εἰς τὰ ἅγια τῆς ἐκκλησίας, εἰ μετὰ μίξιν ἀδιαφόρως τις ἔχων πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ ἀκαθαρσίαν ἐπιδῶν ἐαυτὸν ἐπεύχεσθαι τῷ τῆς εὐχαριστίας ἄρτω. Βεβηλοῖ γὰρ ὁ τοιοῦτος τὰ ἅγια καὶ ποιεῖ φουρόν.

Auch ohne explizite Anspielung auf die Sexualität identifiziert Origenes „Unwürdigkeit“ für den Eucharistieempfang – v. a. bei einem Mitglied des Presbyteriums – mit Befleckungsmetaphorik: εἰ γὰρ ὁ ἀναξίως [τις] μεταλαμβάνων εὐχαριστίας εἰς κρίμα λήψεται (vgl. *1 Kor* 11,27.29), πόσω μᾶλλον ὁ καθεζόμενος ἐν πρεσβυτερίῳ συνειδῶτι μεμιασμένος καὶ τὸ Χριστοῦ μολύνων συνέδριον; (fr. 50 in *Jer.* 36,21, *GCS Origenes Werke* 3<sup>2</sup>, p. 223, ll. 21–23 KLOSTERMANN) Bemerkenswert ist an diesem Text im übrigen auch die Interpretation des Presbyteriums als „Ratsversammlung Christi“; vgl. VILELA, *condition* (wie n. 78), p. 101f.

<sup>96</sup> Zu Verwendung und Herkunft des Begriffs s. u. n. 132–134.

<sup>97</sup> Origenes spielt hier mit der Doppelbedeutung von πρόσφορος im intransitiven und transitiven Sinne: einerseits ist Christus dem Vater hinsichtlich der Gottheit verwandt; andererseits ist er zugleich Subjekt der Darbringung und damit ihr Mittler; zur Stelle vgl. z. B. J. CREHAN, *The Dialektos of Origen and John* 20:17, *TS* 11 (1950), pp. 368–373, hier p. 372; B. CAPELLE, *Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura*, *RHE* 47 (1952), pp. 163–171, hier p. 167; P. NAUTIN, *Origène et l'anaphore eucharistique*, in id., *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1961 (Patr. 2), pp. 221–232, hier p. 224f.; SCHERER, *SC* 67, p. 63, n. 3; FRÜCHTEL, *BGrL* 5, p. 55f, n. 30. Origenes greift das Thema und die Terminologie in *dial.* 5, 9–11, *SC* 67, p. 66, weiterführend auf.

<sup>98</sup> *Dial.* 4, 24–28, *SC* 67, pp. 62–64: Ἀεὶ προσφορά γίνεται Θεῷ παντοκράτορι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς προσφύρου τῷ Πατρὶ τὴν θεότητα αὐτοῦ· μὴ δις ἀλλὰ Θεῷ διὰ Θεοῦ προσφορά γινέσθω. Τολμηρὸν δόξω λέγειν, εὐχόμενοι ἐμμένειν ταῖς συνθήκαις. Die zahlenreichen mit dem Kontext verbundenen Probleme können hier nicht weiter diskutiert werden; neben der Annotation bei SCHERER vgl. v. a. CAPELLE, *Origène* (wie n. 97), und NAUTIN, *Origène et l'anaphore* (wie *ibid.*). In weiterer Folge werden jedenfalls „Bischof oder Presbyter“, „Diakon“ und „Laie“ genannt (vgl. n. 81), deren jeweiliger Bezug zur προσφορά freilich nicht klar wird.

Die Berufung auf „Übereinkünfte“ (συνθηκαί) eucharistischen Betens muß nicht notwendig einen wörtlich fixierten Text meinen;<sup>99</sup> sie dokumentiert aber einerseits einen Begründungszusammenhang zwischen *lex supplicandi* und *lex credendi*,<sup>100</sup> andererseits die offensichtlich noch im Fluß befindliche Herausbildung anerkannter Konventionen und damit wohl die nicht zu weit zurückliegende Verdrängung abweichender Praktiken.<sup>101</sup>

Auch jenseits der Auseinandersetzung mit dem Eucharistiegebet dokumentiert Origenes generell das Ringen um die keineswegs selbstverständliche *Stellung Gottes als Gebetsadressat*,<sup>102</sup> demgegenüber Christus die Rolle des (hohepriesterlichen) Gebetsmittlers zukomme:<sup>103</sup> „Man darf zu keinem der Geschaffenen beten, auch nicht zu Christus selbst, sondern nur zum Gott und Vater aller, zu dem auch unser Erlöser gebetet hat ... Es bleibt also übrig, nur zu Gott, dem Vater aller zu beten, aber nicht ohne den Hohenpriester, der ‚mit einem Eid‘ vom Vater eingesetzt wurde ... (vgl. Hebr 7,21).“<sup>104</sup> Die Apologie Gegen Celsus unterscheidet zwar: „Wir verehren

<sup>99</sup> Zur Verwendung des Begriffs bei Origenes vgl. z. B. SCHERER, *SC* 67, p. 64, n. 1 z. St.

<sup>100</sup> Auch nach *comm. in Mt.* 11, 14 muß das „Gebet, das über“ der eucharistischen Materie „geschieht“ gemäß Röm 12,6 „mit dem Glauben übereinstimmen“; vgl. n. 225. Generell vgl. R. P. C. HANSON, *The Liberty of the Bishop to Improvise Prayer in the Eucharist*, *VigChr* 15 (1961), pp. 173–176, hier p. 174, BOULEY, *Freedom* (wie n. 6), p. 140f, und J. DRISCOLL, *Uncovering the Dynamic Lex orandi-Lex credendi in the Trinitarian Theology of Origen*, *EO* 19 (2002), pp. 85–100 [= id., *Theology at the Eucharistic Table. Master Themes in the Theological Tradition*, Roma, Leominster, UK, 2003 (StAns 138), pp. 83–98].

<sup>101</sup> „Aufschlußreich ist an diesem Text weniger, daß fixierte Gebetsformulare ganz massiv eingesetzt werden, um Lehrunterschiede zu kennzeichnen und so Orthodoxie zu garantieren, als der Umstand, daß die Einführung fixierter Gebete als Neuerung und als Wagnis bezeichnet wird“ (KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl* [wie n. 26], p. 461).

<sup>102</sup> In einer Gebetspraxis, in der „die einen zum Vater, die anderen zu Christus beten“, sieht Origenes eine ernste Gefährdung der Einheit der Gemeinde: τῷ θεῷ δι' αὐτοῦ (sc. Ἰησοῦ) εὐχόμεθα, τὸ αὐτὸ λέγοντες πάντες μηδὲ περὶ τοῦ τρόπου τῆς εὐχῆς σχιζόμενοι (vgl. 1 Kor 1,10). ἡ οὐχὶ σχιζόμεθα, ἐὰν οἱ μὲν τῷ πατρὶ οἱ δὲ τῷ υἱῷ εὐχόμεθα; (*or.* 16, 1, *GCS* 2, p. 336, ll. 5–8).

<sup>103</sup> Christus ist nicht nur der Mittler des Gebetes, sondern auch generell der Darbringung der Christen an Gott; zu *Cels.* 8, 33 vgl. n. 134. Das von Origenes differenziert entfaltete Thema der hohepriesterlichen Funktion Christi als Mittler sowohl des Gebetes als auch der Versöhnung kann hier nicht über die im folgenden genannten Stellen hinaus erörtert werden; vgl. dazu z. B. LAPORTE, *Modèles* (wie n. 4), pp. 28–42, sowie id., *Théologie* (s. *ibid.*), pp. 251–262; HERMANS, *Origène* (wie n. 81), pp. 8–10.

<sup>104</sup> *Or.* 15, 1, *GCS* 2, p. 333, l. 26–p. 334, l. 16: μή ποτε οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστὶν οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἀλλὰ μόνῳ τῷ θεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρὶ, ᾧ καὶ αὐτός ὁ σωτὴρ ἡμῶν προσήύχeto ... λείπεται τοίνυν προσεύχεσθαι μόνῳ τῷ θεῷ τῷ τῶν ὅλων πατρὶ, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ἀρχιερέως ... Wenig später hält Origenes ausdrücklich fest, „wir dürfen nicht zu diesem für uns vom Vater eingesetzten Hohenpriester und Parakleten ... beten, sondern nur durch den Hohenpriester und Parakleten“ (*or.* 15, 4, *ibid.*, p. 335, ll. 19–22).



(θεραπεύομεν) den einen Gott ..., den Vater und den Sohn ...“;<sup>105</sup> „Wir verehren (σέβομεν) daher den einen Gott und seinen einen Sohn ..., indem wir dem Gott des Alls die Gebete durch seinen Eingeborenen darbringen; ihm bringen wir sie zuerst dar, wobei wir ihn, der die ‚Versöhnung für unsere Sünden‘ ist, bitten (vgl. 1 Joh 2,2; 4,10), als Hoherpriester (vgl. Hebr 2,17) unsere Gebete und Opfer und Bitten dem Gott über allem darzubringen.“<sup>106</sup> Origenes gesteht allerdings auch Ausnahmen von dieser Regel zu, „wenn wir die rechte Verwendung und den Mißbrauch des Gebetes (zu unterscheiden) verstehen“.<sup>107</sup> Er verteidigt nicht nur den

<sup>105</sup> *Cels.* 8, 12, *SC* 150, p. 200, l. 16f.

<sup>106</sup> *Cels.* 8, 13, *SC* 150, p. 202, ll. 18–24: Διὸ τὸν ἕνα θεὸν καὶ τὸν ἕνα υἱὸν αὐτοῦ ... σέβομεν, προσάγοντες τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὰς εὐχὰς διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ· ὃ πρῶτον προσφέρομεν αὐτάς, ἀξιούντες αὐτὸν ἰλασμὸν ὄντα τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν προσαγαγεῖν ὡς ἄρχιερέα τὰς εὐχὰς καὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἐντεύξεις ἡμῶν τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Leicht modifiziert vgl. *Cels.* 8, 26, *ibid.*, p. 232, ll. 17–22. Wie *hom.* 1, 5 in *Is.*, *GCS* 8, p. 248, ll. 6–10, demonstriert, entfaltet Origenes eine derart hohe Gebetstheologie nicht nur theoretisch; sie prägt auch sein eigenes Gebet: *Quoniam igitur praesto est et adsistit Iesus Christus et paratus est et praecinctus summus sacerdos offerre patri interpellationes nostras, surgentes per ipsum sacrificia patri offeramus. Ipse enim propitiatio est pro peccatis nostris* (1 Joh 2,2), *cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen!* (1 Petr 4,11) Der Schluß von *hom.* 11, 9 in *Num.*, *GCS* 7, p. 92, l. 26–p. 93, l. 10, beweist allerdings, daß man angesichts der pointiert sakrifiziellen Deutung des Gebetes noch nicht notwendig an eine eucharistische Feier denken muß: *Laudare ergo Deum et vota orationis offerre immolare est Deo. Si huiusmodi immolationis primitiae ita per pontificem offerentur, si ... mente oremus et corde* (vgl. 1 Kor 14,15) ... *Assistent enim et nunc angeli Dei ... et requirunt, si est in aliquo nostrum huiusmodi mens ... , quae verbum Dei tamquam semen divinum tota aviditate susceperit, si fructum statim, ut ad orationem surgimus, ostenderit ... Si quis ... , orationes et obsecrationes postulationesque et gratiarum actiones suas profuderit* (vgl. 1 Tim 2,1) ... *hic se noverit per angelum, qui assistit altari, obtulisse immolationis suae primitias pontifici magno et vero, Christo Iesu Domino nostro* ... Die Darbringung durch einen Engel entfaltet Origenes auch an anderer Stelle: So erweitert auch *Cels.* 8, 36 die Vorstellung der Gebetsmittlerschaft des einzigen Hohenpriesters Christus um die bereits in *Cels.* 8, 34, *SC* 150, p. 250, ll. 24–26 (zum Kontext vgl. n. 120), angesprochene Idee der Vermittlung und der Gebetsgemeinschaft eines Schutzengels: ὁ ἄγγελος αὐτοῦ διὰ παντός βλέπων τὸ πρόσωπον τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς (vgl. Mt 18,10) ἀεὶ τὰς εὐχὰς αὐτοῦ ἀναφέρει διὰ τοῦ μόνου ἀρχιερέως τῷ θεῷ τῶν ὅλων, καὶ αὐτὸς συνευχόμενος τῷ ὑπ’ αὐτοῦ ἐπιτροπευμένῳ. (*ibid.*, p. 254, ll. 19–23) *Cels.* 8, 37, *ibid.*, l. 1f, betont noch einmal, daß „allein die Christen zu Gott durch Jesus beten“ (τῷ θεῷ διὰ τοῦ Ἰησοῦ εὐχόμενοι).

<sup>107</sup> *Cels.* 5, 4, *SC* 147, pp. 20–22, ll. 19–22 BORRET: Πᾶσαν μὲν γὰρ δέησιν καὶ προσευχὴν καὶ ἐντεύξιν καὶ εὐχαριστίαν (vgl. 1 Tim 2,1) ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως, ἐμψύχου λόγου καὶ θεοῦ. Δεησόμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ λόγου καὶ ἐντευξόμεθα αὐτῷ καὶ εὐχαριστήσομεν καὶ προσευξόμεθα δέ, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευχῆς κυριολεξίας καὶ καταχρήσεως. Mit der Möglichkeit eines Gebets zum Logos rechnet auch *Cels.* 8, 69, *SC* 150, p. 334, ll. 23–25: Εὐξονται γὰρ τῷ ... λόγῳ. Die Auseinandersetzung von *comm.* in *Rom.* 8, 4, *VL.AGLB* 34, p. 653, ll. 19–24, mit der Anrufung des Namens Christi geht einerseits vom auszulegenden Text Röm 10,13–15 (und von 1 Kor 1,2) aus: *et si inuocare nomen Domini et orare Dominum unum atque idem est sicut inuocatur Deus inuocandus Christus et orandus est Christus, et sicut offerimus Deo patri*

„Glauben der Einfachen“, den Gott genauso annehme wie „die vernünftige Verehrung der Verständigeren, welche Gebete mit Danksagungen zum Schöpfer des Alls emporsenden, und die sie wie durch den Hohenpriester emporsenden, der den Menschen die reine Gottesverehrung dargelegt hat.“<sup>108</sup> Auch Origenes selbst gibt nicht wenige Beispiele des Betens zu Christus; in seinem Werk finden sich zahlreiche mehr oder weniger spontane Anrufungen Christi.<sup>109</sup> Schließlich gilt die in der Gebetsschrift eingeschränkte Beschränkung, man dürfe nicht einmal zu Christus selbst

*primo omnium orationes, ita et Domino Iesu Christo; et sicut offerimus postulationes Patri, ita offerimus postulationes et filio, et sicut offerimus gratiarum actiones Deo, ita et gratias offerimus saluatori* (zu den Gebetsarten vgl. 1 Tim 2,1). Andererseits wurde vermutet, daß sich auch das antiarianische Interesse des Übersetzers Rufin niedergeschlagen haben könnte; vgl. z. B. T. HEITHER, *FC* 2/4, p. 214, n. 16 z. St. Lorenzo Perrone hat sich wiederholt mit den diachronen Entwicklungen in der Gebetstheologie des Origenes befaßt, welche nicht zuletzt dessen Auffassung von der Frage nach dem Gebetsadressaten betreffen; nach L. PERRONE, *Prayer in Origen's Contra Celsum. The Knowledge of God and the Truth of Christianity, VigChr* 55 (2001), pp. 1–19, vgl. auch id., „Goldene Schalen voll von Räucherwerk“ (*Apc.* 5,8). Das Bild vom Gebet bei Origenes, *JAC* 50 (2007), pp. 51–71, und insbesondere id., *preghiera* (wie n. 34), pp. 133–140; 326–329.

<sup>108</sup> *Cels.* 7, 46, *SC* 150, pp. 122–124, ll. 6–10: ... (θεὸν) ἀποδεχόμενον ἰδιωτῶν τὴν εἰς αὐτὸν πίστιν καὶ συνετωτέρων τὴν μετὰ λόγου εἰς αὐτὸν εὐσέβειαν, μετ' εὐχαριστίας ἀναπεμπόντων εὐχὰς τῷ δημιουργῷ τοῦ παντὸς καὶ ἀναπεμπόντων αὐτὰς ὡς δι' ἀρχιερέως τοῦ τὴν εἰλικρινῇ θεοσέβειαν ἀνθρώποις παραστήσαντος ...

<sup>109</sup> (1) Anrufungen Christi allein: (a) zur Erschließung des Verständnisses der Schrift und/oder zu deren existentieller Aneignung vgl. z. B. *hom.* 13, 3 *in Ex.*, *GCS* 6, p. 273, l. 22 (*Domine Iesu, praesta mihi ...*); *hom.* 5, 5 *in Lev.*, *ibid.*, p. 343, ll. 15–17 (*Dominum meum Iesum invocare me oportet ...*); *hom.* 26, 3 *in Num.*, *GCS* 7, p. 249, ll. 10–12 (*Nos autem oremus ex corde Verbum Dei ...*); *hom.* 19, 14 *in Jer.* (Zitat s. u. n. 126); *hom.* 3, 4 *in Ezech.*, *GCS* 8, p. 353, l. 4f (*Praesta mihi, Christe ...*); (b) am Gebetsschluß von Homilien vgl. z. B. *hom.* 2, 4 *in Ex.*, *GCS* 6, p. 161, l. 12 (*Et oremus Dominum nostrum Iesum Christum ...*); *hom.* 6 *in Lc.*, *GCS* 9, p. 40, l. 14f (... *deprecemur Dominum Iesum*).

Eine Reihe von lateinisch überlieferten Gebetsschlüssen richtet sich an den nicht näher spezifizierten *Dominus*; vgl. BUCHINGER, *Lesezyklen* (wie n. 44). Daß dieser *Dominus* freilich nicht einfach mit Christus identifiziert werden darf, lehrt *hom.* 10, 4 *in Ex.*, *GCS* 6, p. 252, l. 8f: *Poscamus vero a Domino ... per Iesum Christum Dominum nostrum ...* Auch Gebete zur Erschließung des Schriftverständnisses sprechen mitunter einfach vom *Dominus*; vgl. z. B. *hom.* 5, 1 *in Ex.*, *GCS* 6, p. 185, l. 1f (... *in quantum Dominus nos precibus vestris illuminare dignabitur*); *hom.* 5, 2 *in Lev.*, *ibid.*, p. 335, l. 19f (... *si gratia Domini nos visitare dignetur et vos orationibus adnitamini*); *hom.* 9, 1 *in Lev.*, *ibid.*, p. 418, l. 2f (... *orantibus vobis – si tamen ita Domino supplicetis ...*); *hom.* 13, 1 *in Lev.*, *ibid.*, p. 468, l. 6 (*gratiam Domini deprecemur*); *hom.* 19, 1 *in Num.*, *GCS* 7, p. 176, l. 24 (... *Dominum deprecemur ...*). Unklar bleibt schließlich auch *hom.* 1, 1 *in Lev.*, *GCS* 6, p. 281, l. 18f, wo zwei Gebetsadressaten genannt werden: *Ipsa igitur nobis Dominus, ipse sanctus Spiritus deprecandus est.*

(2) Anrufungen Christi gemeinsam mit dem Vater: in der Gebetsaufforderung am Schluß von Homilien vgl. z. B. *hom.* 12, 5 *in Ezech.*, *GCS* 8, p. 439, l. 20f (... *attentius Iesum Christum Dominum nostrum cum patre suo precemur*); *hom.* 15 *in Lc.*, *GCS* 9, p. 94, l. 25f (*oremus omnipotentem Deum, oremus et ipsum parvulum Iesum ...*).

beten,<sup>110</sup> nur für das Gebet (προσευχή) im engsten terminologischen Sinn; die übrigen drei von 1 Tim 2,1 genannten Gebetsarten – Bitte, Fürbitte und Dank – „ist es nicht unangebracht, auch Menschen darzubringen. ... Wenn diese aber heiligen Menschen darzubringen sind, um wieviel mehr ist Christus zu danken ... und Fürbitten an ihn zu richten“.<sup>111</sup> Ein an Christus gerichtetes Eucharistiegebet im terminologischen Sinne ist daraus allerdings noch nicht abzuleiten.

Die *Orientierung der Gemeinde* zum Gebet gibt diesem jedenfalls eine ausgeprägt christologische Perspektive; zugleich gilt die Hinwendung zu „dem, dessen Name Aufgang ist“ (Sach 6,12)“, Origenes zufolge aber ausdrücklich dem, „der zum ‚Mittler zwischen Gott und den Menschen‘ (1 Tim 2,5) geworden ist“.<sup>112</sup>

(3) Anrufungen Christi gemeinsam mit dem Geist: zur Erschließung des Verständnisses der Schrift: vgl. z. B. *hom. 1, 1 in Lev.*, GCS 6, p. 281, l. 18f (*Ipse igitur nobis Dominus, ipse sanctus Spiritus deprecandus est* ...).

(4) Anrufungen Christi gemeinsam mit dem Vater und dem Geist: vgl. *hom. 13, 5 in Num.*, GCS 7, p. 114, l. 29–p. 115, l. 4 (... *magus invocare non potest omnipotentem Deum nec filium eius Iesum Christum Dominum nostrum nec sanctum spiritum eius. Nos soli accepimus potestatem invocandi Deum patrem; nos soli habemus potestatem invocandi unigenitum eius Iesum Christum.*)

Eine Sonderstellung nimmt das Gebet in *hom. 5, 2 in Is.*, GCS 8, p. 264, l. 25–p. 265, l. 1, ein: *Iesus veni, sordidos habeo pedes ... veni, lava pedes meos* ... (vgl. auch A. RUSSELL CHRISTMAN, Origen's Prayer to Jesus the Footwasher, in *Prayer from Alexander to Constantine. A critical anthology*, hg. v. M. KILEY u. a., London, 1997, pp. 304–308); zum Kontext vgl. n. 42. *Cels. 5, 11, SC 147*, p. 42, ll. 40–44, rechnet grundsätzlich mit dem Gebet zum Logos, lenkt den Blick aber sofort auf das Gebet zum Vater: ... καὶ ὁ τοιοῦτος εὐχέσθω τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ... καὶ πολλῷ πλεον τῷ πατρὶ αὐτοῦ ...

Zum Gebet zu Christus bei Origenes vgl. vor L. PERRONE (wie n. 107) z. B. C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1913, pp. 226–231; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956 (Theol[P] 34), pp. 117–119; BORRET, *SC 147*, p. 22f, n. 1.

<sup>110</sup> S. o. n. 104.

<sup>111</sup> *Or. 14, 6, GCS 2*, p. 333, ll. 11f. 19–22: δέησιν μὲν οὖν καὶ ἐντευξιν καὶ εὐχαριστίαν οὐκ ἄτοπον καὶ ἀνθρώποις <ἀγίοις> προσενεγκεῖν ... εἰ δὲ ἀνθρώποις ἀγίοις ταῦτα προσενεγκτέον, πόσω πλεον τῷ Χριστῷ εὐχαριστητέον ... ἀλλὰ καὶ ἐντευκτέον αὐτῷ ... (vgl. zur Stelle und zum Problem auch C. RIGGI, Tipi di preci liturgiche e struttura eucologica nel trattatello origeniano „Sulla Preghiera“, *EL 88* [1974], pp. 370–378).

A fortiori gilt die Entschränkung der Adresse von anderen Gattungen wie z. B. den „Lobgesängen“: Ὑμνοὺς γὰρ εἰς μόνον τὸν ἐπὶ πᾶσι λέγομεν θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ θεὸν λόγον. Καὶ ὑμνοῦμέν γε θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ ὡς καὶ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἄστρα (vgl. Ps 148,2) καὶ πᾶσα ἡ οὐρανία στρατία. Ὑμνοῦσι γὰρ πάντες οὗτοι, θεὸς ὢντες χόρος, μετὰ τῶν ἐν ἀνθρώποις δικαίων τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ. (*Cels. 8, 67, SC 150*, p. 328, ll. 12–17) Sowohl die Terminologie des „Hymnus“ als auch die Vorstellung der Vereinigung von Gestirnen, himmlischem Heer und Menschen im Lobgesang wirken wie eine Propädeutik der späteren Theologie des anaphorischen Trishagion.

<sup>112</sup> *Hom. 9, 10 in Lev.* (Zitat s. o. n. 77).

### *b. Gattung, Form und Inhalte des Eucharistiegebets*

Schwieriger ist es, Gattung, Form und Inhalte der Origenes geläufigen προσφορά zu bestimmen.<sup>113</sup> Von allgemeinen Aussagen des Origenes über das Gebet darf man nämlich nicht automatisch auf die eucharistische Gebetspraxis seiner Zeit schließen;<sup>114</sup> weder die am Anfang der Gebetsschrift exegetisch anhand von 1 Tim 2,1 getroffene Unterscheidung von vier Gebetsarten<sup>115</sup> noch die am Ende derselben Schrift entwickelte Gebetsstruktur<sup>116</sup> spiegelt notwendig konkrete liturgische Texte wider.<sup>117</sup>

### *Danksagung*

Klar scheint jedenfalls einerseits der *eucharistische Grundzug* des über den Gaben gesprochenen Gebetes; er ergibt sich nicht nur aus der Terminologie des Origenes<sup>118</sup> und aus der unmittelbar aktualisierenden Anwen-

<sup>113</sup> Allgemein spricht Origenes von einem „Gebet“ über der eucharistischen Materie, sowie vom über der Materie des Brotes gesprochenen Wort; zu *comm. in Mt.* 11, 14, *GCS* 10, p. 58, ll. 3–5. 6f (Zitat s. u. n. 225), s. unter anderem u. n. 123f.

<sup>114</sup> Wo Origenes das Verhältnis von εὐχαριστία/εὐχαριστεῖν und εὐχή diskutiert, handelt er nicht immer vom Eucharistiegebet im terminologischen Sinne; vgl. z. B. *Jo.* 28, 6 § 39–42, *GCS* 4, p. 395, zu Joh 11,41f.

<sup>115</sup> Vgl. *or.* 14, 2–6, *GCS* 2, pp. 330–333; Origenes bezieht sich auch sonst gelegentlich auf diesen Vers: *hom.* 11, 9 in *Num.* (Zitat s. o. n. 106); *comm. in Rom.* 8, 4 (Zitat s. o. n. 107); *Cels.* 5, 4 (Zitat s. o. n. 107); *Cels.* 8, 73 (Zitat s. u. n. 156). *Sel. in Ps.* 27 (28), 2, *PG* 12, col. 1285 A; *exc. in Ps.* 27 (28), 2, *PG* 17, col. 117 B (Authentizität unsicher), verstehen 1 Tim 2,1 als „vom Kleineren zum Größeren fortschreitende“ Aufzählung.

<sup>116</sup> *Or.* 33, 1, *GCS* 2, p. 401, nennt vier schriftgemäße „thematische Elemente (τύποι) ...“, nach denen jeder das Gebet gestalten soll. ... am Anfang Verherrlichungen Gottes durch Christus, der mitverherrlicht wird, im Heiligen Geist, der mitbesungen wird (δοξολογίας ... λακτέον τοῦ θεοῦ διὰ Χριστοῦ συνδοξολογουμένου ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι συνυμνουμένου). Danach soll jeder gemeinsame Danksagungen (εὐχαριστίας τε κοινάς) anschließen.“ Darauf folgt ein Sündenbekenntnis (ἐξομολόγησις), das seinerseits aus Anklage und Vergebungsbitte besteht; als viertes hält Origenes die „Bitte (αἴτησις) um das Große und Himmlische sowohl in eigenen als auch in allgemeinen (Anliegen)“ für angebracht, bevor „nach alledem das Gebet mit einer Verherrlichung Gottes durch Christus im Heiligen Geist (δοξολογία θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι) aufhören soll.“ Anschließend (*or.* 33, 2–6, *ibid.*, p. 401f) gibt Origenes biblische Beispiele für die genannten Elemente. Nicht nur Texte wie *Cels.* 7, 46 (Zitat s. o. n. 108) lassen freilich fragen, welche Breitenwirkung ein derart anspruchsvolles Programm in der zeitgenössischen Gebetspraxis tatsächlich gehabt haben mag.

<sup>117</sup> SCHERMANN, *Abendmahlsliturgien* (wie n. 1), stellt hingegen einen direkten formalen Zusammenhang zum Papyrus von Dêr Balyzeh (p. 45ff) und mit dem Eucharistiegebet des Serapion zugeschriebenen Euchologions (pp. 53–55) her.

<sup>118</sup> Eindeutig belegt ist bei Origenes die Bezeichnung des Eucharistiegebets als εὐχαριστία καὶ εὐχή (*Cels.* 8, 33 [Zitat s. u. n. 120]; zur εὐχή, die „über dem Brot geschieht“, vgl. auch *comm. in Mt.* 11, 14 [Zitat s. u. n. 225]; die dort ebenfalls genannte ἐντενξίς entstammt dagegen dem Sprachgebrauch von 1 Tim 4,5) und als προσφορά (*dial.* 4, 24. 27 [Zitat s. o. n. 98]). Es ist nicht sicher, ob Origenes auch an das Eucharistiegebet denkt, wenn er in *prol.*

derung des Einsetzungsberichtes auf die Liturgie der Kirche<sup>119</sup>, sondern ist von Origenes ausdrücklich bezeugt:

„Wir, die wir dem Schöpfer des Alls danken, essen auch die mit Danksagung und Gebet über den Gaben dargebrachten Brote, die durch das Gebet ein gewisser heiliger Leib werden, der auch die heiligt, die ihn mit verständigem Sinn gebrauchen.“<sup>120</sup>

Über den genauen Inhalt der Danksagung lassen sich nur Vermutungen anstellen. Gegenüber dem Vorwurf der Undankbarkeit verteidigt Origenes die Christen zwar mit dem Hinweis auf ihre eucharistische Grundhaltung und deren sakramentalen Ausdruck; es ist freilich nicht klar, ob und in welcher Form die aufgezählten Motive der Dankbarkeit – die Wohltaten

in Ps. 1, 1, hg. v. G. RIETZ, *De Origenis prologis in Psalterium quaestiones selectae*, Jena, 1914, p. 1, l. 6f, davon spricht, daß „von den vielen in den Kirchen ein Gebet und Lobpreis zu Gott emporgesandt“ werde (μίαν εὐχὴν καὶ ὑμνολογίαν ἀναπέμπεσθαι; zur Terminologie vgl. z. B. LIES, *Wort* [wie n. 4], pp. 46–49; 160, sowie *Cels.* 8, 34 [s. u. n. 120 und 248]. *Cels.* 5, 4 [Zitat s. o. n. 107] und *Cels.* 7, 46 [Zitat s. o. n. 108] beweisen, daß Origenes die Formulierung auch unspezifisch gebrauchen kann). Wäre dies der Fall, würde sich darin die später v. a. für das anaphorische Trishagion bezeugte Terminologie ankündigen; vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 1, p. 217f.

Zur eucharistischen Terminologie vgl. vertiefend cap. 2.2; zu beachten ist dabei auch der Zusammenhang von εὐχαριστία, εὐλογία und ἑξομολογεῖν.

<sup>119</sup> S. u. cap. 2.3.a mit n. 187ff.

<sup>120</sup> *Cels.* 8, 33, SC 150, p. 246, ll. 23–27: ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίμεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἁγίον τι καὶ ἀγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους. Der schwer zu übersetzende Ausdruck ὑγιής πρόθεσις kann sowohl die rechte Disposition als auch die richtige Intention oder die vernünftige Auffassung von der Eucharistie bezeichnen; der Aspekt der Disposition (διάθεσις) kommt in Jo. 32, 24 § 309 (Zitat s. u. n. 230) klar zum Ausdruck.

In dem von Origenes entfalteten Gedanken, daß das Gebet die Gaben und dadurch zugleich auch jene heiligt, die daran teilhaben, ist in nuce die Theologie der späteren Epiklese enthalten (bei der in weiterer Folge die Aspekte der Gaben- oder „Wandlungs-“ und der „Kommunion-“ oder besser Kommunikantenepiklese unterschieden werden); bemerkenswert ist auch der Zusammenhang zwischen dem nonverbalen eucharistischen Grundakt der Darbringung und dem verbalen Grundakt der Danksagung (mit etwas anderem Akzent vgl. die Rede vom „Beten über dem Brot der Danksagung“ in *sel. in Ezech.* 7,22 [Zitat s. o. n. 95]).

Sollte im Licht dieser Schlüsselstelle auch der anschließende Gedankengang von *Cels.* 8, 34 (*ibid.*, p. 248) eucharistisch determiniert sein, kämen dort neben der Formulierung τὰς εὐχὰς ἀναπέμπομεν mehrere Überzeugungen zur Sprache, die auch sonst das origeneische Verständnis des Eucharistiegebets prägen, nämlich die in diesem Fall mit Hebr 4,14 ausgedrückte hohepriesterliche Rolle Jesu und die mit dem Verweis auf Dan 7,10 und Hebr 1,14 formulierte Gebetsgemeinschaft mit Engeln, die „am Heil jener mitwirken, die Gott anrufen und recht beten“ (συμπράττουσιν αὐτῶν τῇ σωτηρίᾳ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν θεόν καὶ γνησίως εὐχομένων – eine indirekte Anspielung auf eine Epiklese? *ibid.*, l. 15f); zur Rede von den Erstlingen s. u. cap. 2.5.a mit n. 248.



Gottes, seine Schöpfung und Vorsehung sowie die eschatologische Hoffnung – auch explizit Gegenstand des eucharistischen Betens waren:

„Wir vermeiden es aber, undankbar gegenüber Gott zu sein, von dessen Wohltaten wir voll sind und dessen Schöpfung wir sind und aufgrund dessen Vorsehung uns beschieden wird, wo auch immer wir sind, und von dem wir nach dem Leben erwarten, was wir erhoffen. Wir haben aber auch als Symbol des Dankes gegenüber Gott ein Brot, das ‚Eucharistie‘ genannt wird.“<sup>121</sup>

### *Epiklese*

Andererseits ist ein epikletisches Element eindeutig zu identifizieren. Über den Adressaten und die Gestalt der *Epiklese* äußert sich Origenes allerdings widersprüchlich: einerseits spricht er von den „Brotten, über denen der Name Gottes und Christi und des Heiligen Geistes angerufen wurde“.<sup>122</sup> Wenn man darin nicht eine explizit trinitarische Epiklese bezeugt sehen will, hat man doch zumindest von einem Eucharistiegebet auszugehen, das ein ausgesprochen epikletisches Element enthält und in dem die Trinität differenziert angerufen wird. Andererseits wollte man in der Auffassung des Origenes, die Eucharistie werde gemäß 1 Tim 4,5 „durch das Wort Gottes und eine Bitte geheiligt“,<sup>123</sup> eine Anspielung auf eine Logos-Epiklese erkennen.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> *Cels.* 8, 57, SC 150, p. 304, ll. 14–20: Ἀλλὰ τὸ ἀχάριστοι εἶναι πρὸς τὸν θεὸν περι- ῥιστάμεθα, οὗ τῶν εὐεργεσιῶν πλήρεις ἐσμέν, καὶ δημιουργήματα ὄντες αὐτοῦ καὶ προνο- ούμενοι ὑπ’ αὐτοῦ κριθέντες ὅπως ποτὲ <ἄξιοι> εἶναι καὶ ἔξω τοῦ βίου τὰς παρ’ αὐτοῦ ἐλπίδας ἐκδεχόμενοι. Ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας ἄρτος εὐχαριστία καλούμενος. Zuvor meint Origenes, die Christen seien sich klar darüber, was der Sinn der Dankbarkeit („Eucharistie“) sei: ... ἡμεῖς δὲ τρανοῦντες τὸν περὶ εὐχαριστίας λό- γον ... (ibid., l. 11f).

<sup>122</sup> *Fr.* 34 in 1 *Cor.* (Zitat s. o. n. 94).

<sup>123</sup> *Comm. in Mt.* 11, 14ter, *GCS* 10, p. 57, ll. 21. 28f; p. 58, l. 2f (Zitat s. u. n. 225). Unter dem „Wort Gottes“ ist hier wohl der göttliche Logos als Agent der Heiligung, nicht ein biblisches Zitat (etwa der verba testamenti) gemeint. *Fr.* 527 in *Mt.*, *GCS Origenes Werke* 12/1, p. 216 KLOSTERMANN, mit seiner ausdrücklichen Wandlungsvorstellung ist wohl kaum Origenes zuzuschreiben.

<sup>124</sup> Vgl. den Forschungsbericht bei BOULEY, *Freedom* (wie n. 6), p. 139 mit n. 212. Aus dem Zitat von 1 Tim 4,5 allein lassen sich keine sicheren Rückschlüsse auf die Eucharistiefeier ziehen; Origenes zitiert den Vers nämlich auch, um in *Cels.* 8, 32, SC 150, p. 244, Zitate ll. 19f. 27–34, die Auffassung des Celsus zu widerlegen, daß diejenigen zwangsläufig „mit Dämonen speisen, die Getreide und Wein und Baumfrüchte und Wasser und Luft zu sich nehmen“; im Gegenteil: Ὅτε οὖν εἰς δόξαν θεοῦ ἐσθίωμεν καὶ πίνωμεν (vgl. 1 Kor 10,31) καὶ ἀναπνέωμεν καὶ κατὰ τὸν λόγον πάντα πράττομεν, οὐδενὶ τῶν δαιμόνων συνεσθιώμεθα ἀλλὰ τοῖς θεοῖς ἀγγέλοις. Καὶ γὰρ Πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετ’ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἀγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. (1 Tim 4,4–5) Οὐκ ἂν δὲ ἦν

Für eine Logos-Epiklese können mehrere Argumente ins Feld geführt werden: Erstens würde sie sich gut in das allgemeine Bild der liturgiehistorischen Entwicklung fügen.<sup>125</sup> Zweitens gehört die Bitte um Kommen und Erscheinung Jesu durchaus zum Gebetsrepertoire des Origenes; es bleibt freilich unklar, ob man den Nachhall einer Logos-Epiklese hören darf, wenn Origenes primär vom Verständnis der Schrift spricht.<sup>126</sup> Drittens würde dazu auch der von Hieronymus zitierte Vorwurf des Theophilus von Alexandrien passen, Origenes leugne, daß die Heiligung der Eucharistie „durch die Anrufung und Ankunft des Heiligen Geistes“ geschehe.<sup>127</sup>

καλὸν οὐδὲ δυνατόν ἀγιάζεσθαι, εἰ, ὥς Κέλσος οἴεται, δαίμοσι ταῦτα ἦν προστεταγμένα. Hier geht es – wie in 1 Tim 4,4f – ausdrücklich um alle Arten von Nahrung. Das gilt auch für die Auseinandersetzung um Rein und Unrein im Kommentar zu Röm 14,14f in *comm. in Rom.* 9, 42, *VL.AGLB* 34, p. 785, ll. 127–133: *Consequens igitur erit ut si ea quae munda sunt contaminatis immunda efficiuntur et ea quae dicuntur immunda sanctis et fidelibus munda fiant. „Sanctificantur enim per uerbum Dei et orationem quia omnis creatura Dei bona et nihil abiendum quod cum gratiarum actione percipitur.“* (1 Tim 4,5.4) *Per orationem autem non cuiuscumque sanctificantur sed eorum qui „leuant manus puras sine ira et disceptatione“* (vgl. 1 Tim 2,8). Vgl. ähnlich auch *comm. in Rom.* 10, 4 (ibid., p. 792, l. 38f). *Comm. in Mt.* 11, 14 bleibt also das einzige Zitat von 1 Tim 4,5 in einem liturgisch determinierten Kontext.

<sup>125</sup> Vgl. TAFT, *logos* (wie n. 23); angesichts der geringen Zahl sicher datier- und lokalisierbarer Zeugnisse ist es freilich schwierig, von den vorhandenen Daten auf die Liturgie im Caesarea des 3. Jhs. zu schließen. Für eine differenzierte Darstellung speziell des alexandrinschen Befundes vgl. M. E. JOHNSON, *The Prayers of Sarapion of Thmuis. A literary, liturgical, and theological analysis*, Roma, 1995 (*OCA* 249), pp. 233–253.

<sup>126</sup> Immerhin fällt auf, daß die prominentesten Belege der Bitte um das Kommen Jesu aus Predigten stammen, deren Obertöne auch sonst eucharistische Resonanzen wecken: zu *hom.* 5, 2 in *Is.* s. o. n. 42. Weiters vgl. z. B. *hom.* 19, 10 in *Jer.*, *SC* 238, p. 216, ll. 31–33, wo Origenes bereits einleitend auffordert: ἀιτήσωμεν ἐλθεῖν Ἰησοῦν καὶ ἐπιφανῆναι ἡμῖν καὶ διδάσκειν τὰ νῦν ἡμᾶς τὰ ἐνταῦθα γεγραμμένα. Er tut das zunächst, wie auch noch in *hom.* 19, 11 in *Jer.*, ibid., p. 220, ll. 56–59, in rein exegetischem Kontext; nachdem sich Origenes in *hom.* 19, 13 in *Jer.* mit der Eucharistie befaßt hat (vgl. n. 192 und 193), ruft er in *hom.* 19, 14 in *Jer.*, ibid., p. 230, l. 3f, noch einmal aus: ὦ κύριε Ἰησοῦ, πάλιν ἔχε, σαφηνίζε μοι καὶ ταῦτα καὶ τοῖς ἐληλυθόσιν ἐπὶ πνευματικὴν τροφὴν (vgl. 1 Kor 10,3?). Dabei geht es freilich wieder nur um die Erhellung des auszulegenden Verses Jer 20,3; außerdem wäre eine derartige direkte Anrede Jesu in einem liturgischen Gebet gänzlich unvereinbar mit der von Origenes vertretenen Konvention nicht nur des eucharistischen Betens. Darum wird man hinter diesem spontanen Ausruf wohl kaum eine liturgische Formulierung suchen dürfen. Wenn *comm. Ser. 79 in Mt.*, *GCS* 11, p. 191, l. 11f, davon spricht, daß „die Göttlichkeit des Eingeborenen kommen möge und mit seinen Jüngern im vorher genannten Haus (vgl. Mk 14,12–17) esse“ (*veniat et divinitas unigeniti coëpulans discipulis suis in domo praedicta*), ist das eine Anspielung auf den auszulegenden Text Mk 14,17 und somit liturgiehistorisch kaum verwertbar. Das gilt mit Sicherheit auch von *hom.* 22 in *Lc.*, *GCS* 9, p. 134, ll. 8–10, die insgesamt dem Thema der Ankunft Christi gewidmet ist und einmal um tägliche Aktualisierung dieses Geschehens bittet: *Quid enim tibi prodest, si Christus quondam venit in carne, nisi ad tuam quoque animam venerit? Oremus, ut illius cotidie nobis adventus fiat.*

<sup>127</sup> *Ep.* 98, 13, *CSEL* 55, p. 196, l. 28–p. 197, l. 2 HILBERG: *non recogitat aquas in baptismate mysticas aduentu sancti spiritus consecrari panemque dominicum, quo saluatoris corpus*

Es sprechen allerdings auch mehrere Gründe gegen eine Logos-Epiklese: Erstens leidet die historische Glaubwürdigkeit des von Hieronymus zitierten Vorwurfs darunter, daß er anderthalb Jahrhunderte später aus einer tiefgreifend veränderten theologie- und liturgiegeschichtlichen Situation heraus und in polemischer Intention erhoben wurde<sup>128</sup> und im Kontext erwiesenermaßen ungerecht ist.<sup>129</sup> Zweitens ist festzuhalten, daß Origenes den klaren Hinweis auf eine trinitarische Epiklese in eindeutig eucharistischem Kontext und in einem griechisch erhaltenen Fragment gibt, während die Anhaltspunkte für eine Logos-Epiklese indirekt, vage und mehrdeutig sind. Drittens schreibt Origenes auch dem Geist eine entscheidende Rolle im eucharistischen Geschehen zu: „Wir erfassen die heiligen Mysterien durch die Gnade des Heiligen Geistes, aus dem alles, was heilig ist, geheiligt wird.“<sup>130</sup> Ob und, wenn ja, wie sich diese Auffassung im liturgischen Text niedergeschlagen hat, wird zwar nicht ersichtlich; zumindest

*ostenditur et quem frangimus in sanctificationem nostri, et sacrum calicem – quae in mensa ecclesiae conlocantur et utique inanimia sunt – per inuocationem et aduentum sancti spiritus sanctificari.*

<sup>128</sup> Aus liturgiehistorischer Perspektive vgl. z. B. JOHNSON, *Prayers* (wie n. 125), p. 242f. Zur tatsächlich geringen Bedeutung der Pneumatologie im Eucharistieverständnis des Origenes vgl. allerdings cap. 2.3.d mit n. 215.

<sup>129</sup> Für die Taufe ist eine Anrufung (ἐπίκλησις) der Trinität zur Heiligung des Wassers bei Origenes mehrfach belegt; vgl. H. J. AUF DER MAUR, J. WALDRAM, *Illuminatio verbi divini – confessio fidei – gratia baptismi*. Wort, Glaube und Sakrament in Katechumenat und Tauf liturgie bei Origenes, in *Fides Sacramenti. Sacramentum Fidei*, FS P. SMULDERS, hg. v. H. J. AUF DER MAUR, L. BAKKER, A. VAN DE BUNT, J. WALDRAM, Assen, 1981, pp. 41–95, hier pp. 79–83. Warum sollte der Vorwurf bei der Eucharistie stichhaltig sein, wenn er sich bei der Taufe als unhaltbar erweist?

<sup>130</sup> *Hom. 13, 6 in Lev., GCS 6, p. 478, ll. 3–8: demus operam, quomodo et nos hoc tanto et tam sublimi intellectu non efficiamur indigni, sed ut anima nostra prius fiat ‚locus sanctus‘ et ‚in loco sancto‘ capiamus* (vgl. *Lev 24,9*) *sancta mysteria per gratiam Spiritus sancti, ex quo sanctificatur omne quod sanctum est. ‚Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen!‘* (Vgl. 1 Petr 5,11). Origenes spricht hier zwar vom Verstehen des ausgelegten biblischen Textes, welcher auch das Stichwort „heilig“ vorgibt. Auch der unmittelbar vorausgehende Gedankengang identifiziert die Schaubrote von *Lev 24,5–9* in erster Linie mit dem Wort Gottes (vgl. *hom. 13, 5 in Lev., ibid., p. 476, l. 11f: manifestum est quia ‚panes‘ isti verbum Dei est; vgl. auch hom. 13, 6 in Lev., ibid., p. 477, l. 23: iste ‚sacerdotalis panis‘* [vgl. *Lev 24,9*], *qui est secretus et mysticus sermo*) und spricht erst in Analogie dazu vom *panis mysticus* und von den *dominici corporis sacramenta* (vgl. n. 92). Dennoch sind die *ecclesiastica mysteria* von Anfang an ein Schlüssel zur gesamten Auslegung der Schaubrote (vgl. n. 31 und 138 zu *hom. 13, 3 in Lev.*), der gegenüber die Deutung auf das verkündigte Wort erst eine zweite Interpretationsmöglichkeit darstellt (vgl. *hom. 13, 3 in Lev., ibid., p. 471, l. 30–p. 472, l. 1: Possumus vero et aliter dicere. Omnis sermo Dei panis est ...*); deswegen steht auch die abschließende Aussage über „alles, was geheiligt wird“ im weiteren Kontext der Eucharistietheologie, und die *mysteria* sind nicht ausschließlich jene der Lehre (vgl. in diesem Sinne *hom. 13, 3 in Lev., GCS 6, p. 472, hier v. a. l. 24f*).



eine reine Logos-Epiklese scheint aus den genannten Gründen aber wenig wahrscheinlich.<sup>131</sup>

### *Darbringung*

Die Bezeichnung des Eucharistiegebetes als *προσφορά* läßt vermutlich auf die Existenz einer expliziten *Darbringungsaussage* schließen. Der Begriff gehört nicht zum eucharistietheologischen Repertoire des Origenes, sondern wird von diesem aus der Tradition übernommen;<sup>132</sup> es ist anzunehmen, daß der Gattungsbezeichnung ein Element in der offenbar bereits etablierten literarischen Form entsprach.<sup>133</sup> Nähere Details sind allerdings nicht zu erkennen.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Möglicherweise trägt der Kommentar zur Brotvermehrungsperikope, die Origenes in *comm. in Mt.* 10, 25 (Zitat s. o. n. 91) eindeutig eucharistisch versteht, auch zu seinem Verständnis der Epiklese bei; demzufolge „blickte der Erlöser zuerst zum Himmel auf“ (vgl. Mt 14,19) und zwang (so) gewissermaßen mit den Strahlen seiner Augen von dort eine Kraft herab, die den Broten und Fischen beigemischt werden sollte (ταῖς ἀκτῖσι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οἶονεῖ καταβιβάζων δύναμιν ἐκεῖσθεν, τὴν ἀνακραθησομένην τοῖς ἄρτοις), welche die Fünftausend sättigen sollte“; vgl. auch *comm. in Mt.* 11, 2, *GCS* 10, p. 36, ll. 19–23 (zur Übersetzung vgl. H. J. VOGT, *BGrL* 18, p. 108f): „Danach ‚segnete er die fünf Brote und die zwei Fische‘ (vgl. Mt 14,19) und vermehrte und vervielfachte sie durch das Wort und den Segen (τῷ λόγῳ καὶ τῇ εὐλογίᾳ αὐξῶν καὶ πληθύνων αὐτούς).“ Vgl. LIES, *Wort* (wie n. 4), pp. 218–228, hier v. a. p. 220f (mit Belegen): „Der Begriff ‚Kraft‘ kommt in der vororigenischen großkirchlichen und gnostischen Tradition ebenso im eucharistischen Kontext vor wie bei Origenes. Daß ‚Göttliches‘ durch ‚Anrufung‘ den Broten beigemischt wird, ist eucharistisches Traditionsgut der Kirche und Überzeugung des Origenes. Dem ‚er vermehrte‘ in Mt 14,19 fügt Origenes an: ‚durch das Wort und die Eulogie vermehren und wachsen lassen‘; auch hier handelt es sich um eucharistisches Traditionsgut zur Deutung des Wortgeschehens über den Gaben.“ Zumindest in der eucharistischen Auslegung des Handelns Jesu ist die „herabgezwungene“ δύναμις auch für Origenes nicht mit dem göttlichen Logos identisch (wobei klar ist, daß das im gegebenen Kontext schon aus Gründen trinitarischer Logik unmöglich ist).

<sup>132</sup> *Dial.* 4, 24. 27 (Zitat s. o. n. 98) ist der einzige origeneische Beleg für den Begriff im eucharistischen Sinne; daß es sich um einen terminus technicus handelt, beweist auch die umständliche Umschreibung *προσφορά γίνεται*. Auch *προσφέρειν* gehört – anders als *προσάγειν*; vgl. *Cels.* 8, 33 (Zitat s. o. n. 120) – nicht zum eucharistietheologischen Vokabular des Origenes; zum Wortfeld vgl. LIES, *Wort* (wie n. 4), p. 158f; HERMANS, *Origène* (wie n. 81), pp. 84–89; BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 1, p. 200. *Hom.* 39 in *Lc.* (Zitat s. o. n. 52) spricht in möglicherweise eucharistischem Kontext von *offerre*, bezieht sich damit aber möglicherweise einfach auf das Herbeibringen der Gaben am Beginn des im engeren Sinne eucharistischen Teils der Feier.

<sup>133</sup> Zur vororigenischen Verwendung des Begriffsfeldes vgl. LIES, *Wort* (wie n. 4), p. 151f.

<sup>134</sup> Immerhin ist das Darbringen (*προσάγειν*) der Brote nach *Cels.* 8, 33 (Zitat s. o. n. 120) ein Grundakt der Eucharistiefeier; vgl. n. 67. Im – freilich nicht im liturgisch-terminologischen Sinne eucharistischen – Kontext spricht Origenes zuvor davon, daß die Christen „nicht den Dämonen unterworfen“ seien, „sondern dem Gott über allem, durch Jesus Christus, der uns darbringt/zu ihm führt“ (*ibid.*, *SC* 150, p. 246, l. 13f: οὐχ ὑποκείμεθα γε δαίμοσιν ἀλλὰ

### Weitere Strukturelemente?

Weitere Strukturelemente des Eucharistiegebetes bleiben der Spekulation überlassen, auch wenn es gerade bei Origenes methodisch unzulässig ist, aus der Nichterwähnung liturgischer Bräuche auf deren Nichtexistenz zu schließen.

Von einem einleitenden *Dialog* findet sich bei Origenes keine Spur.<sup>135</sup> Daß er bereits das *Sanctus* im Hochgebet kannte, wird heute nicht mehr angenommen, auch wenn sein theologischer Einfluß in späteren alexandrinischen Anaphoren eindeutig zu erkennen ist.<sup>136</sup>

τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἡμᾶς προσαγαγόντος Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ); Christus ist also im weiteren Sinne der Mittler der Darbringung der Christen an den Vater.

<sup>135</sup> SCHERMANN, *Abendmahlsliturgien* (wie n. 1), p. 53, verweist wohl zu unrecht auf *hom.* 11, 2 in *Num.* (Zitat s. o. n. 70): *dignum et decens est ...*; vgl. auch GRIMMELT, *Eucharistiefeier* (wie n. 5), p. 79 (mit Verweis auf A. BAUMSTARK, *Die Messe im Morgenland*, Kempten, 1906 [Sammlung Kösel 8], p. 129): „Es soll in diesem Zusammenhang auch nicht unerwähnt bleiben, daß die sonst übliche Anknüpfung des eucharistischen Hochgebetes an den Dialog: ‚Wahrhaft würdig ist es, dir zu danken etc‘ in den alten Liturgien, die auf dem Boden Ägyptens entstanden sind, vielfach fehlt.“ Zum erstmals bei Cyprian und in der sogenannten *Traditio Apostolica* bezeugten Dialog vgl. R. TAFT, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I: The Opening Greeting*, *OCP* 52 (1986), pp. 299–324; II: *The Sursum corda*: *ibid.* 54 (1988), pp. 47–77; III: „Let us give thanks to the Lord – It is fitting and right“: *ibid.* 55 (1989), pp. 63–74, hier v. a. II (1988), p. 67: „Origen († ca. 253–4) is a relatively early witness to the use of such a construction in a context much like our *sursum corda*: his *In Jer. hom.* 18, 2 contains the phrase: τὴν ψυχὴν ἔχουσιν ἄνω. [*SC* 238, p. 184, l. 64; H. B.] So by that time it was certainly acceptable language to hellenophone Christians.“ *Id.*, *ibid.*, p. 77, interpretiert das *sursum corda* als Kern einer „apotropaic *prae-fatio*, the warning off of the unworthy ... In his reply to Celsus, Origen, *Contra Celsum* III, 60 relates this *prae-fatio* before the mysteries to the raising of mind and heart to God“: ὁστις χειρὰς καθαρὸς καὶ διὰ τοῦτ’ ἐπαίρων χειρὰς ὁσίους (vgl. 1 Tim 2,8) τῷ θεῷ καὶ παρὰ τὸ διηρημένα καὶ οὐράνια ἐπιτελεῖν δύναται λέγειν: Ἐπαρσις τῶν χειρῶν μου θυσία ἐσπερινή (Ps 140 [141],2), ἡκέτω πρὸς ἡμᾶς. (*Cels.* 3, 60, *SC* 136, pp. 138–140, ll. 3–6 BORRET) Generell zur Orantenhaltung und ihrer Deutung im Licht von 1 Tim 2,8 bei Origenes vgl. M. A. BELLIS, „Levantes puras manus“ nell’antica letteratura cristiana, *Ricerche di storia religiosa* 1 (1954), pp. 9–39, hier v. a. pp. 22–25, sowie V. SAXER, „Il étendit les mains à l’heure de sa passion“. Le thème de l’orant/te dans la littérature chrétienne des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, *Aug.* 20 (1980) = *Ecclesia Orans* (wie n. 20), pp. 335–365, hier v. a. pp. 352–357.

<sup>136</sup> Vgl. R. F. TAFT, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*, *OCP* 57 (1991), pp. 281–308; 58 (1992), pp. 83–121, hier pp. 89–95. Daß Origenes selbst noch kein liturgisches Sanctus kennt – ein Befund, den B. D. SPINKS, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge, 1991, pp. 2–4, besonders betont –, schließt einen Einfluß auf spätere Liturgien nicht aus; vgl. M. E. JOHNSON, *The Archaic Nature of the Sanctus, Institution Narrative, and Epiclesis of the Logos in the Anaphora Ascribed to Sarapion of Thmuis*, in *The Christian East: Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflection. Papers of the International Scholarly Congress for the 75<sup>th</sup> Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome, 30 May–5 June 1993*, hg. v. R. F. TAFT, Roma, 1996 (OCA 251), pp. 671–702, hier pp. 673–680: „Indeed, Sarapion’s sanctus-unit appears to be

Der anamnetische Charakter der Eucharistiefeier ist Origenes zwar geläufig; interpretiert er doch die nach Lev 24,7 „dem Herrn zum Gedächtnis aufgelegten“ Schaubrote im Blick auf die Liturgie der Kirche (*ecclesiastica mysteria*) und in ausdrücklichem Rückgriff auf den Wiederholungsauftrag von 1 Kor 11,24f/Lk 22,19:<sup>137</sup>

„Wenn das (sc. Lev 24,5–9) auf die Größe des Mysteriums bezogen wird, wirst du entdecken, daß dieses ‚Gedächtnis‘ (Lev 24,7) eine ungeheure Versöhnungswirkung hat. Wenn du auf jenes ‚Brot‘ zurückkommst, ‚das vom Himmel herabkommt und dieser Welt das Leben gibt‘ (Joh 6,33), jenes Schaubrot, das ‚Gott aufgelegt hat als Sühne durch den Glauben in seinem Blut‘ (Röm 3,25) und wenn du auf jenes ‚Gedächtnis‘ schaust, über das der Herr sagt: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis‘ (1 Kor 11,24f/Lk 22,19), wirst du entdecken, daß diese die einzige Versöhnung ist, die Gott den Menschen versöhnt macht. Wenn du dich also genauer an die kirchlichen Mysterien erinnerst, wirst du in dem, was das Gesetz schreibt, das Bild der künftigen Wirklichkeit vorausgebildet entdecken (vgl. Hebr 10,1?). Aber man braucht nicht ausführlicher zu erörtern, was durch die bloße Erinnerung hinlänglich verstanden wird.“<sup>138</sup>

Ob eine explizite *Anamnese* deswegen bereits ein fixes Element des Eucharistiegebets war, wird allerdings nicht deutlich, und über deren möglichen Inhalt kann man nur Vermutungen anstellen.<sup>139</sup>

nothing other than the theological interpretation of Origen expressed in a liturgical form.“ (p. 680) Vgl. nochmals id., *The Origins of the Anaphoral Sanctus and Epiclesis Revisited. The Contribution of Gabriele Winkler and Its Implications*, in *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics*, FS G. WINKLER, hg. v. H.-J. FEULNER, E. VELKOVSKA, R. F. TAFT, Roma, 2000 (OCA 260), pp. 405–442, mit Diskussion der jüngeren Forschungsgeschichte.

<sup>137</sup> Zur Wirkungsgeschichte des bei Origenes relativ seltenen Motivs (vgl. n. 146f) vgl. B. DE MARGERIE, „Hoc facite in meam commemorationem“ (Lc. 22,19<sup>b</sup>). Les exégèses des Pères préchalcedoniens (150–451), *Div.* 28 (1984), pp. 43–69, hier pp. 53–56.

<sup>138</sup> *Hom.* 13, 3 in *Lev.*, *GCS* 6, p. 471, ll. 20–30: *Sed si referantur haec ad mysterii magnitudinem, inuenies ‚commemorationem‘ istam habere ingentis repropitiationis effectum. Si redeas ad illum ‚panem, qui de coelo descendit et dat huic mundo vitam‘, illum panem propositionis, ‚quem proposuit Deus propitiatiorem‘ (sic? propitiationem vel propitiatiorem?) per fidem in sanguine eius‘ et si respicias illam ‚commemorationem‘, de qua dicit Dominus: ‚hoc facite in meam commemorationem‘, inuenies quod ista est ‚commemoratio‘ sola, quae propitium facit hominibus Deum. Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit, futurae veritatis inuenies imaginem praeformatam. Sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intelligi sufficit. Possumus vero et aliter dicere ...* (zur Weiterführung vgl. n. 130; auch die Einzelauslegung von Lev 24,7f in *hom.* 13, 5 in *Lev.*, *ibid.*, p. 476, ll. 12–14, deutet das „Gedächtnis“ primär auf das Wort: *Quid est enim quod nobis ‚commemorationem‘ Dei faciat? Quid est quod nos ad memoriam iustitiae et totius boni revocet nisi verbum Dei?* Zur abermals eucharistischen Deutung in der weiteren Fortsetzung vgl. aber n. 92).

<sup>139</sup> *Hom.* 13, 4 in *Lev.*, *GCS* 6, p. 473, ll. 10–18, befindet sich bereits in völlig anderem Kontext, nämlich der trinitätstheologischen Allegorisierung der „zwei Zehntel“ von Lev

Den *Einsetzungsbericht* des Abendmahles zitiert Origenes in derart unterschiedlichen Fassungen, daß er einerseits die häufige Verwendung des Textes, andererseits aber auf keinen Fall eine fixe liturgische Formulierung erkennen läßt.

Brotwort: *accipite et manducate* (2×)<sup>140</sup>  
 λάβετε, φάγετε<sup>141</sup>  
 Kelchwort<sup>142</sup>: *accipite, et bibite ex hoc*<sup>143</sup>  
*bibite, quia hic est sanguis meus novi testamenti*<sup>144</sup>  
*hic sanguis meus est, qui pro vobis effundetur in remissio-*  
*[nem peccatorum]*<sup>145</sup>  
 λάβετε, πίετε, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν  
 [ἐκχυσόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν·  
 τοῦτο ποιεῖτε, ὅσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνη-  
 [σιν].<sup>146</sup>  
*hoc facite in meam commemorationem*<sup>147</sup>

24,5: ... *si in ecclesia de solo patre loquar et ipsius solius laudes proferam, unius ,decimae panem' feci. Aut si de Christo solo fecero sermonem et ipsius enumeravero passionem et resurrectionem praedicavero, unius ,decimae' obtuli ,panem'. Si vero dixero quia pater semper cum filio est et ipse facit opera sua* (vgl. Joh 14,10), *vel etiam si dixero quia ,pater in filio est et filius in patre' et ,qui vidit filium, vidit et patrem' et quia pater et filius unum sunt* (vgl. Joh 10,30), *ex duabus decimis simulae' mundaе obtuli ,unum panem'* (vgl. Lev 24,5), *panem verum, ,qui vitam dat huic mundo'* (vgl. Joh 6,33); die christologischen Hinweise sind also wohl kaum als Hinweis auf den Inhalt der eucharistischen Anamnese zu verwerten. Immerhin stellt sich die Frage, wie die unten (cap. 2.3.c) darzustellenden theologischen Bezüge der Eucharistie zum ganzen Christuserignis (vgl. v. a. *comm. ser. 85 in Mt.* [Zitate s. u. n. 205f]) einen liturgischen Ausdruck gefunden haben mögen, und wie sich in der Feier des Sonntags konkretisiert haben mag, daß dieser „dem Gedächtnis der Passion gewidmet“ (*passionis Christi commemoratrix*) war (vgl. n. 42 zu *hom. 5, 2 in Is.*). Zum Verständnis der Anamnese bei Origenes vgl. nach den teils überholten Erörterungen von GRIMMELT, *Eucharistiefeier* (wie n. 5), p. 108f, z. B. SCHÜTZ, *Gottesdienst* (wie n. 6), p. 161f; zur theologischen Durchdringung vgl. umfassend LIES, *Wort* (wie n. 4), passim, v. a. pp. 162–165; 299–304; 313–318.

<sup>140</sup> *Comm. ser. 86 in Mt.*, GCS 11, p. 198, l. 25f; *hom. 5, 8 in Lev.*, GCS 6, p. 349, l. 17f.

<sup>141</sup> *Jo. 32, 24 § 305. 309*, GCS 4, p. 467, l. 20; p. 468, l. 11.

<sup>142</sup> Auf das mit dem Abendmahlskelch verbundene eschatologische Prophetiewort Mt 26,19/Lk 22,16.18 braucht hier nicht weiter eingegangen werden; auch werden nur substantielle Zitate und keine Anspielungen angeführt.

<sup>143</sup> *Hom. 7, 1 in Lev.*, GCS 6, p. 373, l. 28f.

<sup>144</sup> *Comm. ser. 86 in Mt.*, GCS 11, p. 199, l. 9f.

<sup>145</sup> *Hom. 9, 10 in Lev.*, GCS 6, p. 438, l. 16f.

<sup>146</sup> *Hom. 12, 2 in Jer.*, SC 238, p. 16, ll. 33–36; bemerkenswert ist hier nicht nur der bei Origenes selten zitierte und im Kommentar zur Stelle übergangene Zusatz von Mt 26,26 („zur Vergebung der Sünden“; vgl. aber auch vorstehendes Zitat in *hom. 9, 10 in Lev.*), sondern auch die Verbindung mit dem von Paulus und Lukas überlieferten Wiederholungsauftrag; vgl. sonst nur *hom. 13, 3 in Lev.* (Beleg s. u. n. 147).

<sup>147</sup> *Hom. 13, 3 in Lev.*, GCS 6, p. 471, l. 25f.

Es ist bemerkenswert, daß Origenes auch jenseits der expliziten Zitate auffallend häufig vom „Kelch des Neuen Bundes“ spricht und damit 1 Kor 11,25/Lk 22,20 signifikant vereinfacht.<sup>148</sup>

Die textkritische Instabilität ist wohl am ehesten vor dem Hintergrund einer im Fluß befindlichen katechetischen – aber wohl kaum liturgischen – Tradition zu verstehen.<sup>149</sup>

Origenes bezeugt die Institutionalisierung von *Bitten*, die sich in späteren Liturgien wiederfinden; der nähere liturgische Kontext wird dabei aber leider nicht klar. Er zitiert wiederholt ein Stück eines regelmäßig verwendeten Gebetes, das darum bittet, Gott möge den Gläubigen Anteil mit den Propheten und den Aposteln geben:

„Wir sagen oft in den Gebeten: ‚Allmächtiger Gott, gib (uns) unseren Anteil mit den Propheten, gib (uns) unseren Anteil mit den Aposteln deines Christus, damit wir auch mit Christus selbst erfunden werden.‘ Wenn wir dies sagen, nehmen wir nicht wahr, worum wir bitten; der Bedeutung nach sagen wir: gib uns, daß wir erleiden, was die Propheten erlitten haben, gib, daß auch wir gehaßt werden, wie die Propheten gehaßt wurden, gib (uns) ebensolche Worte, aufgrund derer wir gehaßt werden, gib, daß wir in dieselben Bedrängnisse geraten wie die Apostel. Denn zu sagen: ‚Gib mir Anteil mit den Propheten‘, aber nicht zu erleiden und nicht erleiden zu wollen, was die Propheten (erlitten), ist unrecht; zu sagen: ‚Gib mir Anteil mit den Aposteln‘, aber nicht wahrhaftig ausgehend von der Verfügung des Paulus zu sagen: ‚mehr in Mühen, mehr in Schlägen, viel mehr in Gefängnissen, häufig in Todesgefahren‘ (vgl. 2 Kor 11,23) etc., ist überhaupt am unrechtesten.“<sup>150</sup>

<sup>148</sup> Vgl. *sel. in Ezech.* 18,31 (Zitat s. u. n. 194); *hom.* 12, 2 *in Jer.* (Zitat s. u. n. 193); *hom.* 19, 13 *in Jer.* (Zitat s. u. n. 193); *Cant.* 2 (Zitat s. u. n. 207); *comm. in Mt.* 17, 33, *GCS* 10, p. 690, l. 13f; *comm. ser.* 79 *in Mt.* (Zitat s. u. n. 187); *comm. ser.* 114 *in Mt.* (Zitat s. u. n. 224); *comm. in Rom.* 5, 1, *VL.AGLB* 33, p. 389, l. 618f HAMMOND Bammel. Zur eschatologischen Deutung des „Neuen Bundes“ s. u. cap. 2.4.c mit n. 243f. Wo Origenes dagegen nur vom „Kelch des Bundes“ spricht, betont er den Passionsbezug (vgl. *comm. ser.* 85 *in Mt.* [Zitat s. u. n. 206]) und den Glauben (ibid. und *pasch.* 1, 97 = Papyrus p. 33, ll. 30–32, *Cant* 2, p. 218).

<sup>149</sup> Daraus, daß *hom.* 19, 13 *in Jer.* (Zitat s. u. n. 193) ausnahmsweise zuerst vom Kelch und anschließend vom Brot spricht, sind keine Rückschlüsse auf den liturgischen Vollzug zu ziehen: alle anderen Belege kennen die Reihenfolge Brot-Kelch, und in *hom.* 19, 13 *in Jer.* sind Kelch-Brot und Leib-Blut chiastisch angeordnet.

<sup>150</sup> *Hom.* 14, 14 *in Jer.*, *SC* 238, p. 96, ll. 21–35: πολλάκις ἐν ταῖς εὐχαῖς λέγομεν· θεὲ παντοκράτορ, τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν προφητῶν δός, τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ σου δός, ἵνα εὐρεθῶμεν καὶ μετ’ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ· ταῦτα δὲ λέγοντες οὐκ αἰσθανόμεθα τί εὐχόμεθα· δυνάμει γὰρ τοῦτό φαμεν· δὸς ἡμᾶς παθεῖν ἃ πεπόνθασιν οἱ προφῆται, δὸς καὶ ἡμᾶς μισηθῆναι ὡς ἐμισήθησαν οἱ προφῆται, λόγους τοιούτους δὸς ἐφ’ οἷς μισηθῶμεθα, δὸς τοσαύταις περιστάσεσι περιπεσεῖν ὥσπερ οἱ ἀπόστολοι. Τὸ γὰρ λέγειν· δός μοι μερίδα μετὰ τῶν προφητῶν, μὴ παθόντα τὰ τῶν προφητῶν μηδὲ πα-



Bemerkenswert ist, daß Origenes von einem zumindest inhaltlich einigermaßen festgelegten Gebetsanliegen spricht, wenn er nicht gar eine geprägte Formulierung bezeugt.<sup>151</sup> Handelt es sich dabei um einen sensationell frühen Beleg für das anaphorische Memento (die „Interzessionen“ oder das „anaphorische Fürbittgebet“)<sup>152</sup> – der Text wird gerne in Kontinuität zur ägyptischen Markusliturgie, näherhin dem Papyrus Strasbourg gr. 254, gesehen<sup>153</sup> – oder um ein Zitat aus einem Formular<sup>154</sup> für das Allgemeine Gebet am Ende des Wortgottesdienstes?<sup>155</sup>

Origenes erwähnt auch, daß die Christen (in Befolgung des Gebotes von 1 Tim 2,1f) Gebete für Kaiser und Obrigkeit darbringen;<sup>156</sup> wann und wie das genau geschieht, gibt er aber nicht zu erkennen.<sup>157</sup> Dunkel bleibt weiters, ob und wie die häufig vertretene Überzeugung des Origenes von

θεῖν θέλοντα ἄδικόν ἐστι· τὸ λέγειν· δὸς μοι μερίδα μετὰ τῶν ἀποστόλων, μὴ θέλοντα ἀπὸ διαθέσεως Παύλου ἀληθεύοντα εἰπεῖν· Ἐν κόποις περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς περισσοτέρως, ἐν φυλακαῖς ὑπερβαλλόντως, ἐν θανάτοις πολλάκις καὶ τὰ ἐξῆς, πάντων ἐστὶν ἀδικώτατον.

<sup>151</sup> Für eine geprägte Formulierung spricht die Ein- und Ausführung als Zitat und die stereotype Wiederholung; auch die Folgehymnie greift am Beginn darauf zurück: Οἱ ... εὐχόμενοι τὴν μερίδα ἔχειν μετὰ τῶν προφητῶν ... (*hom.* 15, 1 in *Jer.*, SC 238, p. 112, l. 1f).

<sup>152</sup> Zur Entwicklung und zur Terminologie vgl. z. B. BUDDÉ, *Basilios-Anaphora* (wie n. 77), pp. 206f; 431–433.

<sup>153</sup> G. J. CUMING, *The Liturgy of St Mark Edited from the Manuscripts with a Commentary*, Roma, 1990 (OCA 234), p. 114; vgl. A. HÄNGGI, I. PAHL, *Prex Eucharistica. Volumen I: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, 3., erg. Aufl. hg. v. A. GERHARDS, H. BRAKMANN, Freiburg/Schweiz, 1998 [1. Aufl. 1968] (SpicFri 12), p. 118.

<sup>154</sup> Die offensichtliche Institutionalisierung von Gebetsanliegen sagt noch nichts über die Stabilität konkreter Formulierungen. Origenes ist freilich auch sonst Zeuge und Protagonist der breiteren Durchsetzung von Konventionen liturgischen Betens; s. o. cap. 1.3.a.

<sup>155</sup> Da Origenes über das zentrale Eucharistiegebet sonst immer im Singular spricht, könnte man den Plural ἐν ταῖς εὐχαῖς als Indiz für die Herkunft aus dem Allgemeinen Gebet sehen (freilich nicht ohne sich damit der Gefahr eines Zirkelschlusses auszusetzen). Es würde zu weit führen, hier über allfällige funktionale und inhaltliche Wechselbeziehungen zwischen dem Allgemeinen Gebet, dem Memento im Vorstehertext und den Diptychen in der Frühzeit zu spekulieren.

<sup>156</sup> Origenes verteidigt die Christen gegen den Vorwurf, sie würden dem Kaiser und seiner Streitmacht nicht beistehen, mit den Hinweis, daß sie den Kaisern in Erfüllung der Aufforderung von 1 Tim 1,1–2 „beizeiten“ göttlichen Beistand brächten: Λεκτέον δὲ καὶ πρὸς ταῦτα ὅτι ἀρήγομεν κατὰ καιρὸν τοῖς βασιλεῦσι θεῖαν, ἵν' οὕτως εἴπω, ἄρῃζιν, καὶ πανοπλίαν ἀναλαμβάνοντες θεοῦ (vgl. Eph 6,13). καὶ ταῦτα ποιοῦμεν πειθόμενοι ἀποστολικῇ φωνῇ λεγούσῃ· <1 Tim 1,2,1f> (*Cels.* 8, 73, SC 150, pp. 344–346, ll. 4–10). Wenig später führt Origenes aus, daß das Gebet der Christen die Dämonen, welche die Kriege anstachelten, stürzte; sie hülften dem Gemeinwesen ἀναφέροντες προσευχάς (ibid., p. 346, ll. 27–32). Die einzige weitere Anspielung auf 1 Tim 2,2 im erhaltenen Werk des Origenes, *comm. in Rom.* 9, 29, *VL.AGLB* 34, p. 753, ll. 4–6, läßt gerade den Aspekt des Gebetes unerwähnt.

<sup>157</sup> SCHERMANN, *Abendmahlsliturgien* (wie n. 1), p. 45f, denkt – wie auch bei *hom.* 14, 14 in *Jer.* (Zitat s. o. n. 150; SCHERMANN, *ibid.*, p. 47) – an das Allgemeine Gebet.



der Gebets- (und Mahl-<sup>158</sup>) gemeinschaft mit den Engeln einen liturgischen Ausdruck in der Eucharistiefeier gefunden haben mag, zumal sich keiner der einschlägigen Belege in eindeutig eucharistischem Kontext findet.<sup>159</sup> Schließlich ist Origenes überzeugt, daß sich nicht nur Christus und die Engel, sondern auch die Seelen der verstorbenen Heiligen mit dem Gebet der Christen vereinigen;<sup>160</sup> ob damit freilich schon „in dieser frühen Zeit ... auch Totendiptychen bezeugt“ sind,<sup>161</sup> bleibe dahingestellt, da diese Auffassung nirgends mit der Eucharistiefeier verknüpft wird.

<sup>158</sup> Zur allgemeinen – trotz des Hinweises auf 1 Tim 4,4f nicht notwendig im terminologischen Sinne eucharistischen – Mahlgemeinschaft mit Engeln vgl. *Cels.* 8, 32 (Zitat s. o. n. 124).

<sup>159</sup> Die grundsätzliche Idee der Gebetsgemeinschaft und -mittlerschaft durch Engel kann hier nicht weiter verfolgt werden; von den hier zitierten Texten vgl. *Cels.* 8, 34 (Zitat s. o. n. 120), *Cels.* 8, 36 (Zitat s. o. n. 106) und *hom.* 11, 9 in *Num.* (ibid.). Der Kontext von *hom.* 5, 3 in *Num.*, *GCS* 7, p. 29, ll. 24–26 (*hi, qui vere sancti sunt et in sanctis sanctorum habentur, angelis sine dubio subvectantibus incedunt*), weist höchstens indirekte Bezüge zur Eucharistie auf; vgl. n. 29, 33 und 250. Weiterführend vgl. A. MONACI CASTAGNO, Angelo, in *Origene. Dizionario* (wie n. 3), pp. 6–13, hier v. a. p. 11: „Poco sottolineato, ma non assente il tema tradizionale (Peterson) della presenza angelica collegata ad atti liturgici e sacramentali (battesimo: *Hlos* 9, 4; *HEz* 1, 7; angelo della penitenza: *HLe* 34).“

<sup>160</sup> Vgl. *or.* 11, 1, *GCS* 2, p. 321, ll. 15–18: Οὐ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τοῖς γηενσίως εὐχομένοις συνεύχεται ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ χαίροντες ἄγγελοι ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ... (vgl. Lk 15,7), αἳ τε τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων ψυχαί. Weiters vgl. *or.* 31, 5, ibid., p. 398f, hier p. 398, l. 27f: ... ὥστ' εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν, τὴν μὲν ἀνθρώπων τὴν δὲ ἀγγέλων.

<sup>161</sup> SCHERMANN, *Abendmahlsliturgien* (wie n. 1), p. 48; vgl. auch GRIMMELT, *Eucharistiefeier* (wie n. 5), p. 53, mit Verweis auf *Cant.* 3, *GCS* 8, p. 191, ll. 12–15: *Sed et omnes sancti, qui de hac vita discesserunt, habentes adhuc caritatem* (vgl. Hld 2,4f) *erga eos, qui in hoc mundo sunt, si dicantur curam gerere salutis eorum et iuvare eos precibus atque interventu suo apud Deum, non erit inconveniens*. Der vorsichtige Argumentationsgang läßt aber eher an eine theologische Spekulation als an den Rückgriff auf eine etablierte liturgische Praxis denken. Ähnlich zurückhaltend formuliert auch *hom.* 16, 5 in *Jos.*, *GCS* 7, p. 399, l. 14f, die Gebetsunterstützung durch die Verstorbenen: *Ego sic arbitror quod omnes illi, qui dormierunt ante nos, patres* (vgl. 2 Petr 3,4?), *pugnent nobiscum et adiuvent nos orationibus suis*. Vgl. weiters *hom.* 26, 6 in *Num.*, ibid., p. 253, ll. 26–28: *Quis enim dubitat quod sancti quique patrum et orationibus nos iuvent et gestorum suorum confirmant atque hortentur exemplis* ... Wenn diese Texte von einer Gebetshilfe durch die verstorbenen Heiligen sprechen, sagen sie noch nicht notwendig etwas über eine Gebetsgemeinschaft mit der irdischen Kirche. Das gilt auch für *mart.* 30, *GCS Origenes Werke* 1, p. 27, ll. 3–5 KOETSCHAU, wonach die Märtyrer am himmlischen Altar Sündenvergebung für jene erwirken, die darum beten: αἱ ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων ἐνεκεν τῆς μαρτυρίας Ἰησοῦ, μὴ μάτην τῷ ἐν οὐρανοῖς θυσιαστηρίῳ παρεδρεύουσαι διακονοῦσι τοῖς εὐχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτημάτων. *Comm. in Rom.* 9, 12, *VL.AGLB* 34, p. 738f, kann nicht als Beleg für ein liturgisches Heiligungsgedächtnis in der Zeit des Origenes herangezogen werden, da sich der Hinweis (*meminisse sanctorum siue in collectis sollemnibus siue pro eo ut ex recordatione eorum proficiamus*) ausdrücklich auf eine vom griechischen Text abweichende lateinische Lesart bezieht und deshalb aus der Feder der Rufinus stammt.

Ob man von der prominenten Rolle der trinitarischen *Doxologie* in der Gebetsregel des Origenes auf ein entsprechendes Strukturelement eucharistischen Betens schließen darf, muß ebenfalls offenbleiben.<sup>162</sup>

## 2. Origenes und die eucharistische Frömmigkeit seiner Zeit

Ergiebiger als für die Frage nach der Feierpraxis ist das Werk des Origenes für die Frage nach der eucharistischen Frömmigkeit und der theologischen Reflexion; trotz der methodischen Probleme einer klaren Abgrenzung explizit eucharistischer Aussagen von allgemeineren Erörterungen sollen im folgenden die frömmigkeitsgeschichtlich wichtigsten Aspekte exemplarisch zur Sprache kommen.<sup>163</sup>

### 2.1. Theologische Durchdringung und allgemeine Auffassung

Origenes weiß zwischen den verbreiteten Auffassungen über die Eucharistie und seiner eigenen theologischen Reflexion zu unterscheiden. So setzt er sich mit volksfrommen Erwartungen an die heiligende Wirkung der Eucharistie auseinander;<sup>164</sup> seine Erörterungen gehen aber noch darüber hinaus:

„Die Einfacheren mögen das Brot und den Kelch gemäß der gemeinen Auffassung von der Eucharistie verstehen, die aber tiefer zu hören

<sup>162</sup> Zur Gebetsregel von *or.* 33, 1. 6, *GCS* 2, p. 401, ll. 15f. 25f; p. 402, l. 34f, vgl. n. 116. In der Praxis scheinen bei Origenes vollständige trinitarische Doxologien eher selten; in eindeutig eucharistischem Kontext fehlen klare Hinweise.

<sup>163</sup> Im gegebenen Rahmen kann selbstverständlich kein auch nur ansatzweise vollständiger Überblick über die Eucharistielehre des Origenes gegeben werden; die Darstellung kann sich angesichts der umfangreichen älteren Forschung (vgl. n. 3f) auf die frömmigkeitsgeschichtlich relevantesten Aspekte beschränken. Ausgeklammert wird insbesondere die differenzierte Reflexion über die Gegenwartswesen Christi, wie sie von J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Band I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg, 1955 [passim], in unübertrefflicher Weise angestellt wird; für einen knappen Überblick vgl. id., *Eucharistie* (wie n. 85), pp. 47–52. Für tiefergehende systematische Fragen kann nur auf die monumentale Darstellung von LIES, *Wort* (wie n. 4) verwiesen werden. Die spiritualisierende und analogisierende Methode des Origenes macht es sehr häufig auch schwierig, explizit eucharistische Anspielungen zu identifizieren; zumindest als Horizont könnten darum zahlreiche hier nicht angeführte, aber z. B. von LAPORTE, *Modèles* (wie n. 4), erschlossene Stellen in Betracht gezogen werden. Für einen ausgezeichneten Abriß der altkirchlichen Eucharistielehre vgl. auch G. KRETSCHMAR, *Abendmahl. III. Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen. III/1. Alte Kirche, TRE* 1 (1977), pp. 59–89.

<sup>164</sup> Zu *comm. in Mt.* 11, 14, *GCS* 10, p. 57, l. 14f, s. u. cap. 2.4.b mit n. 225; H. J. VOGT, *BGrL* 18, p. 130, übersetzt ἀπειρότεροι als „Leute mit weniger Erfahrung“.

gelernt haben, gemäß der göttlicheren Verheißung auch vom nährenden Wort des Lebens.“<sup>165</sup>

Auch im Kommentar zur Abendmahlsperikope grenzt Origenes die weitergehende theologische Frage eines „Klügeren“ vom „gemeinen Verständnis“ der „Kleinen“ und „Fleischlichen in Christus“ (vgl. 1 Kor 3,1.3) ab.<sup>166</sup>

## 2.2. Bezeichnungen als Kurzformeln von Theologie und Frömmigkeit

Zur Bezeichnung der Eucharistie greift Origenes sowohl auf die biblische Terminologie als auch auf Begriffsprägungen der theologischen Tradition zurück.<sup>167</sup> Die seit ältester nachbiblischer Zeit selbstverständliche Bezeichnung der eucharistischen Elemente, zumindest des Brotes, als „Eucharistie“ scheint bei Origenes zwar nicht sehr häufig belegt;<sup>168</sup> sie ist ihm aber so geläufig, daß er auch dem außenstehenden Celsus gegenüber darauf verweisen kann: „Das εὐχαριστία genannte Brot ist Symbol des Dankes gegenüber Gott“.<sup>169</sup> So spricht er auch einmal vom „Brot der Danksagung (εὐχαριστία)“, über dem gebetet würde.<sup>170</sup> Dabei fällt der Zusammenhang zwischen eucharistischer actio, Eucharistiegebet und theologischer Durchdringung auf, den Origenes an anderer Stelle auch ausdrücklich reflektiert.<sup>171</sup>

<sup>165</sup> Jo. 32, 24 § 310, GCS 4, p. 468, ll. 13–16: Νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἀπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴν, τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσιν κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγέλαν. Zu den vorausgehenden Überlegungen über die Wirkung der Eucharistie vgl. cap. 2.4.b mit n. 230.

<sup>166</sup> Comm. ser. 86 in Mt., GCS 11, p. 198, l. 14f: qui ‚parvulus‘ quidem est ‚in Christo‘ et in Christo ‚adhuc carnalis‘ (vgl. 1 Kor 3,1.3), intellegat communiter; prudentior autem quaerat, a quo ‚accipiens Iesus‘ (vgl. Mt 26,26).

<sup>167</sup> Vollständigkeit wird weder für alle möglichen Bezeichnungen der Eucharistie noch für deren Belege angestrebt. Immer wieder ist auch diskutabel, ob Origenes einen Bezug zur Eucharistie herstellen will oder nicht; so ist die symbolische Bezeichnung Christi als „Fisch“ (ὁ τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς; comm. in Mt. 13, 10, GCS 10, p. 207, l. 33–p. 208, l. 1) wohl kaum eucharistisch gemeint (so etwa SCHERMANN, *Abendmahlsliturgien* [wie n. 1], p. 88).

<sup>168</sup> Neben den in unmittelbarer Folge zitierten Stellen vgl. z. B. fr. 50 in Jer. (Zitat s. o. n. 95) und Jo. 32, 24 § 310 (Zitat s. o. n. 165), wo Origenes den Begriff eher allgemein verwendet. Hom. 2, 6 in Ps. 37 (38), 19 (Zitat s. o. n. 89) identifiziert das „Hinzutreten zur Eucharistie“ mit der „Teilhabe am Leib Christi“ (*communicare ... corpus Christi*), also der Kommunion.

<sup>169</sup> Cels. 8, 57 (Zitat s. o. n. 121). Hier ist das Brot Symbol des Dankes (und der eucharistischen Danksagung?), nicht umgekehrt.

<sup>170</sup> Sel. in Ezech. 7,22 (Zitat s. o. n. 95): ἐπεύχεσθαι τῷ τῆς εὐχαριστίας ἄρτι.

<sup>171</sup> Vgl. Cels. 8, 33 (Zitat s. o. n. 120).

Der Grundakt des dankenden Lobpreises<sup>172</sup> prägt das Eucharistieverständnis des Origenes so nachhaltig, daß er nicht nur vereinzelt mit 1 Kor 10,16 vom „Kelch des Segens“ (ποτήριον εὐλογίας),<sup>173</sup> sondern – anders als die Bibel – häufig auch vom „Brot des Segens“ (ἄρτος τῆς εὐλογίας / *panis benedictionis*) spricht.<sup>174</sup> Signifikant ist auch die auf die Eucharistiefeier der Kirche transparente Umschreibung des Letzten Abendmahles im Kommentar zur Stelle: die Jünger „feierten das Fest mit dem Meister und empfangen das Brot des Segens und aßen den Leib des Wortes und tranken den Kelch der Danksagung“;<sup>175</sup> in diesem Sinne kann auch die Eucharistiefeier als „Feiern des Pascha mit Jesus und Empfangen des Brotes des Segens und des Kelches des Neuen Bundes“ beschrieben werden.<sup>176</sup>

In signifikanter Abweichung vom biblischen Text spricht Origenes gerne vom „Kelch des Neuen Bundes“;<sup>177</sup> einmal verwendet er auch die alttestamentliche Wendung vom „Kelch des Heiles“ (Ps 115,4 [116,13]: ποτήριον σωτηρίου / *poculus salutaris*), um auf die Eucharistie anzuspiesen.<sup>178</sup> In Rückgriff auf 1 Kor 11,27 spricht Origenes wiederholt vom „Brot

<sup>172</sup> Da das origeneische Konzept der εὐχαριστία bedeutend breiter ist als das Eucharistiegebet im engen terminologischen Sinne, kann es hier nicht umfassend dargestellt werden. Es sei aber einerseits der Zusammenhang mit der εὐλογία festgehalten, der v. a. von LIES, *Wort* (wie n. 4), passim, differenziert herausgearbeitet wurde; andererseits sei auf *or.* 14, 5, *GCS* 2, p. 333, ll. 6–10, hingewiesen, wo Origenes festhält: τὸ γὰρ ἐξομολογοῦμαι (vgl. Mt 11,25par) ἵσον ἐστὶ τῷ εὐχαριστῶ. Komplexer ist die Definition der εὐχαριστία in *or.* 14, 2, *ibid.*, p. 331, ll. 8–11; in seiner Authentizität nicht gesichert ist *fr.* 528 in *Mt.*, *GCS* 12/1, p. 216, zu Mt 26,27: Εὐχαριστία δὲ ἐστὶν ἀγαθῶν ἐπιτυχία. εὐχαριστεῖ οὖν ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ τῷ ποτηρίῳ τῆς ἀπολυτρώσεως.

<sup>173</sup> *Hom.* 12, 2 in *Jer.* (Zitat s. o. n. 69). Im griechisch erhaltenen Werk ist die Wendung sonst nicht bezeugt; vgl. aber den *calix gratiarum actionis* von *comm. ser.* 86 in *Mt.* (Zitat s. u. n. 175).

<sup>174</sup> *Hom.* 19, 13 in *Jer.* (Zitat s. u. n. 193); *comm. in Mt.* 10, 25bis (Zitat s. o. n. 91; plural!); *comm. ser.* 86bis in *Mt.* (Zitate s. u. n. 189 und 175). *Jo.* 32, 24 § 304, *GCS* 4, p. 467, l. 19, befaßt sich zunächst nur mit dem Letzten Abendmahl: ὥσπερ ἐπὶ τοῦ τῆς εὐλογίας ἄρτου γέγραπται, ὅτι εἶπεν τοῖς μαθηταῖς ὁ Ἰησοῦς· Λάβετε, φάγετε ...

<sup>175</sup> *Comm. ser.* 86 in *Mt.*, *GCS* 11, p. 199, ll. 26–28: ... *festivitatem celebraverant cum magistro et acceperant benedictionis panem et manducaverant corpus verbi et biberant calicem gratiarum actionis* ...

<sup>176</sup> *Comm. ser.* 79 in *Mt.* (Zitat s. u. n. 187).

<sup>177</sup> S. o. cap. 1.3.b mit n. 148.

<sup>178</sup> *Hom.* 11, 7 in *Ex.* (Zitat s. o. n. 91). Die Regel ist hingegen bei Origenes die Anwendung des Motivs auf das Martyrium; sogar im unmittelbaren Umfeld des Kommentars zum Abendmahlsbericht hält er fest: *Calicem autem hunc qui bibitur passionis in multis locis nominat scriptura, praecipue qui a martyribus proprie bibitur, sicut est ibi: „quid retribuam domino pro omnibus, quae retribuit mihi? calicem salutaris accipiam, et nomen domini invocabo“. si ergo calix salutaris calix martyrii est, necesse est ut salvemus calicem illum, totum eum bibentes, quia calix est salutaris, ut nihil fundamus ex eo. bibit ergo calicem totum, qui patitur pro testimonio quidquid fuerit ei inlatum; effundit autem accipiens, qui vocatus ad martyrium denegat ne ali-*

und Kelch des Herrn“;<sup>179</sup> wenn *comm. in Mt.* 11, 14 vom „sogenannten Brot des Herrn“ redet, ist nicht klar, ob Origenes damit auf den biblischen Sprachgebrauch oder auf den seiner Zeitgenossen anspielt.<sup>180</sup> Die in 1 Kor 10,21 gebrauchte Terminologie vom „Kelch des Herrn ... und Tisch des Herrn“ gebraucht Origenes dagegen nur in entsprechenden biblischen Zitaten; sie gehört offenbar nicht zu seinem eigenen eucharistietheologischen Repertoire,<sup>181</sup> und auch der biblische Begriff des „Herrenmahls“ (vgl. 1 Kor 11,20) findet sich bei Origenes nur ausnahmsweise.<sup>182</sup>

Immer wieder gebraucht Origenes Bezeichnungen, die der theologischen Reflexion entspringen. Deren wichtigste, die Rede vom Fleisch und Blut des Wortes Gottes (= des göttlichen Logos), ist so häufig belegt, daß sie hier nicht im Detail belegt werden kann, zumal sie auch der Angelpunkt für die origeneische Spiritualisierung des Eucharistieverständnisses ist, wo die Grenze zwischen der im engen Sinn liturgischen Kommunion und der geistigen Teilhabe am göttlichen Logos, etwa im Medium der Schrift, oft nicht klar zu ziehen ist.<sup>183</sup> Homilien, die freilich nur in lateinischer Übersetzung erhalten sind, sprechen gelegentlich vom *panis mysticus* und von den *dominici corporis sacramenta*<sup>184</sup> oder bezeichnen das *corpus Domini* als „geweihte Gabe“ (*consecratum munus*)<sup>185</sup> Ein im griechischen Original erhaltenes Fragment nennt die Eucharistie schlicht „das Heilige“ (τὸ ἅγιον).<sup>186</sup>

*quid patiat. (Comm. ser. 92 in Mt., GCS 11, p. 209, l. 26–p. 210, l. 7)* Die im Psalmwort nicht enthaltene Metapher des Trinkens hat hier nichts mit der Eucharistie zu tun, sondern stammt aus dem zu kommentierenden Gebet Jesu in Getsemane (Mt 26,39); ähnlich vgl. schon *comm. in Mt.* 16, 6, *GCS* 10, p. 482, l. 26–p. 484, l. 7; *mart.* 28f, *GCS* 1, p. 24f; *fr. in Ps.* 115,1 (116,10), *ASSS* 2, p. 340 PITRA; *fr. in Ps.* 115 (116), hg. v. R. CADIOU, p. 103; *comm. in Rom.* 2, 10 (14), *VL.AGLB* 16, p. 187, l. 230 HAMMOND BÄMMEL. Unabhängig vom Martyrium, aber ebenfalls bar jeglicher eucharistischer Konnotationen vgl. *hom.* 12, 2 in *Jer.*, *SC* 238, p. 18, l. 72f; rein philologisch ist die Diskussion in *ep. Afr.* 18 (12), *SC* 302, p. 560, ll. 14–16 DE LANGE.

<sup>179</sup> Vgl. *hom.* 13, 5 in *Lev.* (Zitat s. o. n. 92); *Jo.* 32, 24 § 309 (Zitat s. u. n. 230); *comm. in Mt.* 10, 25 (Zitat s. o. n. 91; notabene anlässlich der Speisungserzählung, wo keine Rede vom Wein ist).

<sup>180</sup> Zitat s. u. n. 225.

<sup>181</sup> *Hom.* 10, 1 in *Num.*, *GCS* 7, p. 69, l. 25–p. 70, l. 1 (Zitat ohne weitere Diskussion des Begriffs); in *mart.* 40, *GCS* 1, p. 38, ll. 6–13, scheint Origenes das Zitat eher auf die eschatologische Realität als auf die Liturgie der Kirche zu beziehen; ohne explizit eucharistische Diskussion vgl. weiters *Cels.* 8, 24, *SC* 150, p. 228, l. 19f.

<sup>182</sup> Vgl. *comm. ser.* 82 in *Mt.*, *GCS* 11, p. 194, l. 21f: *Si autem potes spiritalem mensam et cibum spiritalem et dominicam intellegere cenam ...* Origenes spricht hier zunächst vom historischen Abendmahl; zur Fortsetzung vgl. aber n. 62 und 87.

<sup>183</sup> S. u. cap. 2.3.b mit n. 198ff.

<sup>184</sup> *Hom.* 13, 5 in *Lev.* (Zitat s. o. n. 92; vgl. auch n. 130).

<sup>185</sup> *Hom.* 13, 3 in *Ex.* (Zitat s. o. n. 85).

<sup>186</sup> *Sel. in Ezech.* 7,22 (Zitat s. o. n. 95; zunächst ist dort vom „Heiligtum der Kirche“, dann aber offensichtlich von der darin gefeierten Eucharistie die Rede).

## 2.3. Christozentrik als Grundzug der eucharistischen Frömmigkeit

### a. Eucharistie als Aktualisierung des Abendmahlsgeschehens

Nicht nur im Kommentar zum Einsetzungsbericht und seinem Umfeld<sup>187</sup> ist die Eucharistiefeier für Origenes eine *unmittelbare Aktualisierung des neutestamentlichen Abendmahlsgeschehens*:

„Und immer ‚nimmt‘ Jesus <wenn jene essen>, die gleicher Weise mit ihm das Fest begehen, ‚Brot‘ vom Vater, sagt ‚Dank‘ und bricht es, und gibt es seinen ‚Jüngern‘ dementsprechend, wie es jeder einzelne von ihnen zu erfassen vermag, und gibt es ‚wobei er sagt: Nehmt und eßt‘ ... (vgl. Mt 26,26)“.<sup>188</sup>

Deshalb rücken die zeitgenössischen Christen metaphorisch in die Rolle der Jünger Jesu ein:

„Wenn also auch wir das Brot des Segens von Jesus empfangen wollen, der gewohnt ist, es zu geben, wollen wir ‚in die Stadt‘ gehen in das Haus ... wo ‚Jesus das Pascha mit seinen Jüngern begeht‘ (vgl. Mt 26,18) ... und hinaufsteigen in das ‚große, mit Polstern ausgestattete und vorbereitete Obergemach‘ (vgl. Mk 14,15) des Hauses, wo er vom Vater ‚den Kelch nimmt und Dank sagt und‘ (ihn) jenen ‚gibt‘, die mit ihm hinaufgestiegen sind, wobei er ‚sagt: Trinkt; denn das ist mein Blut des neuen Bundes!‘ (vgl. Mt 26,27f)“.<sup>189</sup>

<sup>187</sup> Schon der Kommentar zur Vorbereitung des letzten Paschamahles (Mt 26,17–19) läßt eucharistische Obertöne anklingen; vgl. *comm. ser. 79 in Mt.*, GCS 11, p. 189, l. 28–p. 190, l. 1: *celebramus pascha Christo nobiscum coëpulante secundum voluntatem agni dicentis: ‚nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam manentem in vobis‘* (vgl. Joh 6,53f), *‚qui tollit peccatum mundi‘* (vgl. Joh 1,29) ... Wenig später schlägt Origenes explizit die Brücke zur Eucharistiefeier der Kirche: *Nos ergo qui optamus de ecclesia esse, volentes celebrare pascha cum Iesu ...*; auch hier wird der Aufstieg ins Obergemach zum Bild der Vorbereitung (vgl. n. 91), weshalb auch umgekehrt gilt: *qui in epulationibus et sollicitudinibus saecularibus sunt* (vgl. Mk 4,19parr; Lk 21,34 etc.), *non ascendant in domum illam superiorem, nec vident magnitudinem eius nec considerant stratus illius ornatum* (vgl. Mk 14,15par); *propterea nec celebrant cum Iesu pascha nec accipiunt panem benedictionis* (vgl. 1 Kor 10,16) *ab eo nec calicem novi testamenti* (vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,20). (ibid., p. 191, ll. 3–16; zum Kontext vgl. auch n. 126.)

Auch bei der Ankündigung des Verrats (Mt 26,23) überträgt Origenes die Aussage über Judas unmittelbar auf die gegenwärtige Realität der Kirche und deren Eucharistiefeier; zu *comm. ser. 82 in Mt.* vgl. n. 87.

<sup>188</sup> *Comm. ser. 86 in Mt.*, GCS 11, p. 198, ll. 22–26: *et semper Iesus <edentibus> his, qui secum pariter agunt festivitatem, ‚accipiens panem‘ a patre ‚gratias‘ agit, et frangit, et dat ‚discipulis‘ suis secundum quod unusquisque eorum capit accipere, et dat ‚dicens: accipite et manducate‘ ...* (vgl. Mt 26,26; zur Fortsetzung s. u. n. 196 und 240).

<sup>189</sup> *Comm. ser. 86 in Mt.*, GCS 11, p. 199, ll. 4–10: *Si ergo et nos volumus panem benedictionis accipere ab Iesu qui consuetus est eum dare, eamus ‚in civitatem in domum‘ cuiusdam ubi*



Zur Begründung der Identität von Gabe, Gastgeber und Tischgenossen beruft sich Origenes einerseits auf die Allmacht des göttlichen Logos, andererseits auf die Lehre von den verschiedenen Bezeichnungen (ἐπίνοιαι), die für seine Christologie grundlegend ist:<sup>190</sup>

„Derselbe aber, der, nachdem er den Kelch genommen hat, spricht: ‚Trinkt alle daraus‘ (Mt 26,27), verläßt uns nicht, wenn wir trinken, sondern trinkt ihn mit uns (wenn/weil er selbst in den einzelnen ist), weil wir alleine und ohne ihn weder von jenem Brot essen noch von der Frucht jenes wahren Weinstocks trinken (vgl. Lk 22,18; Joh 15,1) können. Und wundere dich nicht, daß er selbst sowohl das Brot ist als auch mit uns das Brot ißt, (daß) er selbst sowohl der Trank der Frucht vom Weinstock ist als auch mit uns trinkt. Allmächtig ist nämlich das Wort Gottes und wird mit verschiedenen Bezeichnungen benannt, und er selbst ist unzählbar nach der Menge der Kräfte, da er als ein und derselbe jede Kraft ist.“<sup>191</sup>

Deshalb gilt auch umgekehrt, daß die Eucharistiefeier „Symbol“ jenes Festes ist, „das Jesus mit seinen Jüngern feiern wollte“, nämlich des Pascha des letzten Abendmahles.<sup>192</sup> So kann Origenes dem Hörer der *hom. 19. in Jer.* unmittelbar zusagen:

*„facit Iesus pascha cum discipulis suis ... et ascendamus ad superiorem partem domus, magnam et stratam et praeparatam, ubi accipiens a patre calicem et gratias agens, dat eis qui cum ipso ascenderint, dicens: bibite, quia hic est sanguis meus novi testamenti.“* Daß Origenes die Notwendigkeit des Aufstiegs ins Obergemach wiederholt betont, ist umso signifikanter, als sich das Motiv im auszulegenden Text des Mt nicht findet; vgl. aber n. 91.

<sup>190</sup> Zur eucharistietheologischen Bedeutung der Namens-Theologie vgl. LIES, *Wort* (wie n. 4), pp. 324–328; allgemein vgl. z. B. M. FÉDOU, *La sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène*, Paris, 1994 (CJJC 64), pp. 233–269; J. WOLINSKI, Le recours aux ἐπίνοιαι du Christ dans le *Commentaire sur Jean d'Origène*, in *Origeniana Sexta. Origène et la bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly*, 30 août–3 septembre 1993, hg. v. G. DORIVAL, A. LE BOULLEUC, Leuven, 1995 (BETHL 118), pp. 465–492 (mit einleitendem Forschungsbericht).

<sup>191</sup> *Comm. ser. 86 in Mt.*, GCS 11, p. 199, ll. 17–25: *ipse autem qui accepto calice dicit: bibite ex hoc omnes, nobis bibentibus non discedit a nobis, sed bibit eum nobiscum (cum sit in singulis ipse), quoniam non possumus soli et sine eo vel manducare de pane illo vel bibere de generatione vitis illius verae. nec mireris quoniam ipse est et panis et manducat nobiscum panem, ipse est et potus generationis de vite et bibit nobiscum. omnipotens enim est verbum dei et diversis appellationibus nuncupatur, et innumerabilis est ipse secundum multitudinem virtutum, cum sit omnis virtus unus et ipse.* Zur Bedeutung von *virtus* als Kraft und Tugend vgl. H. J. VOGT, *BGrL* 38, p. 300. Möglicherweise stehen eucharistische Vorstellungen auch hinter der Assoziation von Brot und Wein in der großen Abhandlung über die Bezeichnungen Christi in *Jo. 1*, 30 § 208, GCS 4, p. 37, wo das „Brot des Lebens“ mit den ἡθικά μαθήματα, der Wein hingegen mit den ἀπόρρητα καὶ μυστικά θεωρήματα identifiziert wird.

<sup>192</sup> *Hom. 19, 13 in Jer.*, SC 238, p. 228, ll. 46–49: Ἀλλὰ καὶ Ἰησοῦς ταύτην τὴν ἐορτὴν, ἧς τὸ σύμβολον ποιοῦμεν, τὸ πάσχα, μέλλων ἐορτάζειν μετὰ τῶν μαθητῶν ... εἶπε: ... <Lk 22,10–12 parr etc.>; zum Kontext vgl. n. 193.

„Wenn du mit ihm hinaufsteigst, damit du das Pascha feierst, gibt er dir den Kelch des Neuen Bundes (vgl. 1 Kor 11,25), er gibt dir auch das Brot des Segens (vgl. 1 Kor 10,16), er schenkt dir seinen Leib und sein Blut.“<sup>193</sup>

Auch in anderem exegetischen Kontext gilt:

„Wenn wir von den irdischen Angelegenheiten hinaufsteigen ‚in das große‘, von aller Bosheit ‚gereinigte, geschmückte und‘ mit vollkommener Tugend ‚gepolsterte Obergemach‘ (vgl. Mk 14,15par), und mit Jesus feiern, indem wir ‚den Kelch des Neuen Bundes‘ (vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,20) nehmen, werden wir auch zum Abbild seines Leibes in unserem sterblichen Leib durch die Teilnahme an ihm.“<sup>194</sup>

Die Eucharistiefeier der Kirche ist also Feier des Pascha, sie ist Festmahl mit Jesus;<sup>195</sup> der christologische Bezug der Eucharistie erschöpft sich freilich nicht in dieser Unmittelbarkeit. Es würde zu weit führen, hier dem differenzierten Verhältnis von Realismus und Relativierung in der Eucharistietheologie des Origenes nachzugehen.<sup>196</sup>

<sup>193</sup> *Hom.* 19, 13 *in Jer.*, SC 238, p. 230, ll. 56–59: ἐὰν δὲ ἀναβῇς μετ’ αὐτοῦ, ἵνα ἑορτάσῃς τὸ πάσχα, δίδωσί σοι τὸ ποτήριον τῆς διαθήκης τῆς καινῆς, δίδωσί σοι καὶ τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας, τὸ σῶμα ἑαυτοῦ καὶ τὸ αἶμα χαρίζεται. *Hom.* 12, 2 *in Jer.*, *ibid.*, p. 16, ll. 28–39 (ἴδε δέ μοι καὶ τὸν σωτήρα πρὸς τὸ πάσχα ἀναβαίνοντα εἰς ἀνάγκαιον μέγα ἐστρωμένον [vgl. Mk 14,15par] καὶ κεκοσμημένον, καὶ ἑορτάζοντα μετὰ τῶν μαθητῶν καὶ διδόντα αὐτοῖς ποτήριον, περὶ οὗ γέγραπται οὐχ ὅτι ἐκέρασεν), verzichtet zwar auf eine explizite Aktualisierung, spricht aber zuvor vom „Kelch des Segens, den die Gerechten trinken (vgl. n. 69) und versteht den „Kelch des neuen Bundes“ (vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,20) als „Verheißung“: Ὁρᾷς τὴν ἐπαγγελίαν τὸ ποτήριον τῆς καινῆς διαθήκης. Auch *Jo.* 32, 24 § 309 (Zitat s. u. n. 230) kommentiert zwar das historische Abendmahl, ist dabei aber transparent für die Eucharistie der Kirche, von der in unmittelbarem Anschluß die Rede ist; zu § 310 s. o. n. 165.

<sup>194</sup> *Sel. in Ezech.* 18,31, PG 13, col. 817 C: Ὅταν ἀναβῶμεν ἀπὸ τῶν γῆνινων πραγμάτων εἰς τὸ ἀνώγειον τὸ μέγα τὸ σεσαρωμένον ἀπὸ πάσης κακίας, καὶ κεκοσμημένον δὲ καὶ ἐστρωμένον τελείᾳ ἄρετῃ, καὶ ἑορτάσωμεν μετὰ Ἰησοῦ, λάβοντες τὸ ποτήριον τῆς καινῆς Διαθήκης (vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,20), καὶ τὸν τύπον τοῦ σώματος αὐτοῦ ποιούμενοι ἐν τῷ θνητῷ ἡμῶν σώματι διὰ τῆς μετοχῆς αὐτοῦ. Weiters vgl. *Cant.* 2 (Zitat s. u. n. 207).

<sup>195</sup> Vgl. besonders deutlich auch *comm. ser.* 79 *in Mt.* (Zitate s. o. n. 187), indirekt vgl. weiters den Schluß von *comm. ser.* 86 *in Mt.* (Zitat s. o. n. 175). Ausführlicher vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, pp. 855–861.

<sup>196</sup> Vgl. LIES, *Wort* (wie n. 4), passim (vgl. Index s. v. Logos etc.). Kerntext der Eucharistietheologie ist klarerweise der Kommentar zum Einsetzungsbericht Mt 26,26–28 in *comm. ser.* 85f *in Mt.*, GCS 11, pp. 196–199. Origenes beginnt programmatisch: *Panis iste, quem deus verbum corpus suum fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de deo verbo procedens et panis de pane caelesti, qui positus est super mensa ...* (*ibid.*, p. 196, ll. 19–21; zum unmittelbaren Kontext s. u. n. 205), um freilich sofort das Verhältnis von Brot, Leib und Logos zu problematisieren: *non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus corpus suum dicebat deus verbum, sed verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. nec potum illum*

Dabei wäre nicht nur auf die von Origenes sehr differenziert beschriebenen Wirkungen der Eucharistie einzugehen,<sup>197</sup> sondern auch auf Formulierungen wie jene von *comm. in Mt.* 11, 14 hinzuweisen, denen zufolge „nicht die Materie des Brotes, sondern das darüber gesagte Wort es ist, das jenem nützt, welcher es nicht des Herrn ‚unwürdig ißt‘ (vgl. 1 Kor 11,27). Und das sei über den abbildhaften und symbolischen Leib gesagt.“<sup>198</sup>

*b. Analogisierung des eucharistischen Geschehens mit der Teilhabe am Wort*

Auch auf die Analogisierung des eucharistischen Geschehens mit der Teilhabe am Wort (λόγος/*verbum*) im Medium der Schrift kann hier nur hingewiesen werden;<sup>199</sup> ist doch „Essen“ bei Origenes eine der wichtigsten Metaphern für die Kommunikation des Gläubigen mit dem göttlichen

*visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus. nam corpus dei verbi aut sanguis quid aliud potest esse, nisi verbum quod nutrit, et verbum quod ‚laetificat cor‘ (vgl. Ps 103 [104],15)? (ibid., p. 196, l. 29–p. 197, l. 6; zum weiteren Kontext vgl. n. 206.)* Auch im folgenden kommt Origenes darauf zurück, daß Jesus mit den Einsetzungsworten „zeigt, wenn er sie mit diesem Brot nährt, daß es sein eigener Leib ist, da er selbst das Wort ist, das wir sowohl jetzt nötig haben als auch, wenn es ‚im Reich Gottes erfüllt‘ sein wird (vgl. Lk 22,16).“ (*Comm. ser. 86 in Mt.*, GCS 11, p. 198, ll. 26–28: ... *ostendit, quando eos hoc pane nutrit, proprium esse corpus, cum sit ipse verbum ...*; Fortsetzung des Zitats s. u. n. 240.)

<sup>197</sup> S. u. cap. 2.4.

<sup>198</sup> *Comm. in Mt.* 11, 14 (Zitat s. u. n. 225). Wie in *comm. ser. 85 in Mt.* (vgl. n. 196) unterscheidet Origenes hier (GCS 10, p. 58, ll. 9–11) zwischen dem eucharistischen Leib Christi und dem göttlichen Logos selbst; von diesem spricht er in weiterer Folge und nach einer klar durch Überleitungsformeln markierten Zäsur: „Vieles wäre über den Logos selbst zu sagen, der ‚Fleisch‘ (Joh 1,14) und ‚wahre Speise‘ (Joh 6,55) ‚geworden ist‘; wer diese ißt, wird gewiß ‚in Ewigkeit leben‘ (Joh 6,51.58), wobei niemand Schlechter sie essen kann; wenn es nämlich möglich wäre, daß einer, der noch schlecht bleibt, den fleischgewordenen Logos essen könnte, der auch ‚das lebendige Brot‘ ist, wäre nicht geschrieben, daß ‚jeder, der dieses Brot ißt, in Ewigkeit leben wird‘ (vgl. Joh 6,51.58).“ Nach H. J. VOGT, *BGrL* 18, p. 154, n. 32 (mit Verweis auf id., Eucharistielehre des Origenes?, *FZPhTh* 25 [1978], pp. 428–442) „handelt dieser letzte Abschnitt überhaupt nicht von der Eucharistie, also versteht Origenes Joh 6,51 nicht eucharistisch. Wann ist dann aber der Logos wahre Speise geworden? Offenbar durch die Inkarnation ... Diese Speise nimmt nur entgegen, wer gläubig in Jesus den Gott-Logos selbst erkennt.“ Vgl. aber auch n. 245.

<sup>199</sup> Neben dem gerade zitierten Kommentar zum Einsetzungsbericht vgl. von den hier behandelten Texten v. a. *Jo.* 32, 24 § 310 (vgl. n. 165), indirekt vermutlich auch *Jo.* 1, 30 § 208 (s. o. n. 191). Ohne einen direkten Bezug zur Eucharistie herzustellen, bedient sich Origenes gerne der Metaphorik des Paschamahles, um die Teilhabe am Logos im Medium der Schrift als „Essen vom Fleisch des Lammes“ zu beschreiben; vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, pp. 838–845. Bei seinen Hörerinnen und Hörern mag er damit durchaus eucharistische Assoziationen geweckt haben.

Logos.<sup>200</sup> Origenes widerspricht nicht jenem eucharistischen Realismus, der in der Fremdbetrachtung an die Grenze des kannibalistischen Mißverständnisses geht, aber er transzendiert ihn im Blick auf das Wort Christi:

In der Auslegung zum Bileams-Spruch „Er wird nicht schlafen, bis er ... das Blut der Verwundeten trinkt“ (Num 23,24) fragt Origenes zwar, „wer wird so roh erfunden, daß er nicht vor dem Klang des Buchstabens erschauert und schon aus Notwendigkeit zur Süße der Allegorie Zuflucht

<sup>200</sup> Die einschlägigen Belege sind genauso unübersehbar wie die Literatur, von der hier nur eine Auswahl der wichtigsten genannt werden kann: CROUZEL, *Origène et la „connaissance mystique“* (wie n. 58), pp. 166–184: „Le mystère est nourriture“ (von eucharistietheologischer Relevanz ist v. a. pp. 178–184: „La chair de l’agneau et le Pain descendu du ciel“); R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1963, hier v. a. pp. 365–380; LIES, *Wort* (wie n. 4), passim (v. a. pp. 229–250), und LAPORTE, *Modèles* (wie n. 4), pp. 17–22: „La parole de Dieu comme pain de vie“; zum Paschamahl als Metapher des Schriftverständnisses vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, pp. 839–845. Für einige Beispiele aus der patristischen Wirkungsgeschichte des origeneischen Gedankens vgl. schon F. MAIER, Die zweifache Kommunion mit Christus nach der Lehre der Kirchenväter, *GuL* 25 (1952), pp. 365–375. F. R. M. HITCHCOCK, Origen’s theory of the Holy Communion and its influence in the Church, *CQR* 131 (1940), pp. 216–239, ist materialreich, aber nicht frei von konfessionalistischen Interessen.

In diesem Sinne bezieht sich Origenes zwar sehr häufig auf die johanneische Brotrede, transzendiert aber das liturgische Verständnis meist zugunsten eines spiritualisierten Verständnisses der Teilhabe am Logos, welche selbstverständlich nicht gegen die eucharistisch-liturgische Kommunion ausgespielt werden darf, sondern nur auf deren Basis zu verstehen ist; v. a. aus textkritischem Interesse vgl. M. MEES, Kapitel 6 des Johannesevangeliums in den Werken des Origenes, *Lat.* 48 (1982), pp. 179–208, und id., Kapitel 6 des Johannesevangeliums in den Werken des Origenes im Vergleich mit den übrigen frühchristlichen Väterzeugnissen, *Laur.* 25 (1984), pp. 78–130; inhaltlich ergiebiger vgl. A. CASTELLANO, Juan 6 en la interpretación de Orígenes (1a parte), *TyV* 43 (2002), pp. 138–166. Zu Joh 6,53f vgl. auch BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, pp. 850–855, zu Joh 6,55–57 vgl. P.-G. ALVES DE SOUSA, A presença de Cristo nos comentários de Orígenes a Jo. 6,55–57, *Theol.* 11 (1976), pp. 313–334. Eindeutig eucharistisch determiniert sind z. B. die hier zitieren Anspielungen auf Joh 6,32 in *comm. ser.* 86 in *Mt.* (Zitat s. u. n. 214), auf Joh 6,33 in *hom.* 13, 3 in *Lev.* (Zitat s. o. n. 138), auf Joh 6,53–55 in *comm. ser.* 10 in *Mt.* (Zitat s. o. n. 85) und *comm. ser.* 79 in *Mt.* (Zitat s. o. n. 187), auf Joh 6,55 in *hom.* 7, 2 in *Num.* (Zitat s. u. n. 260) sowie auf Joh 6,58 in *hom.* 11, 6 in *Num.* (Zitat s. u. n. 249), *or.* 27, 4 und *fr.* 122 in *Mt.* (Zitate s. u. n. 245); weiters vgl. *hom.* 16, 9 in *Num.* (Zitat s. u. n. 201); zu Joh 6,51.58 in *comm. in Mt.* 11, 14 vgl. allerdings n. 198. Die Liste ließe sich beträchtlich verlängern, genauso wie sich freilich zahllose Beispiele für die nicht-eucharistische Verwendung von Joh 6 anführen ließen; vgl. auch cap. 2.5.c mit n. 254ff sowie die in n. 29 zitierte *hom.* 7, 5 in *Lev.*

Selbst Zitate und Anspielungen auf die Herrenworte des Abendmahles interpretiert Origenes nicht-eucharistisch; neben *comm. in Mt.* 16, 7, *GCS* 10, p. 487, l. 17–p. 488, l. 5, vgl. die eindeutige Bemerkung von *comm. ser.* 27 in *Mt.*, *GCS* 11, p. 48, l. 29: *sanguis testamenti id est veritas scripturarum prophetarum*.

So ist nicht einmal überall dort, wo Origenes vom Fleisch und/oder Blut Christi spricht, unmittelbar von der Eucharistie die Rede, auch wenn die spiritualisierte Interpretation selbstverständlich nicht ohne ihre sakramentale Basis zu verstehen ist.

nimmt? Wie kann nämlich jenes so lobenswerte und herrliche Volk (sc. die Juden) ... soweit kommen, daß es ‚das Blut der Verwundeten trinkt‘, wenn durch so starke Vorschriften die Speisung durch Blut von Gott untersagt wird, daß sogar uns, die wir aus den Heiden berufen sind, notwendigerweise aufgetragen wird, daß wir uns genauso wie ‚von dem, was Götzen geopfert wird‘, auch ‚von Blut enthalten‘ (vgl. Apg 15,29)?“ Origenes sieht die Frage, „wer jenes Volk ist, das gewohnt ist, ‚Blut zu trinken““, in einer Linie mit der Frage der Juden von Joh 6,52, wer Fleisch verzehren und Blut trinken könne: „Aber das christliche Volk, ein gläubiges Volk, hört dies und nimmt es auf und folgt jenem, der sagt: ‚Wenn ihr nicht mein Fleisch verzehrt und mein Blut trinkt, werdet ihr das Leben nicht in euch haben; denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank‘ (vgl. Joh 6,53.55)“ Mit dem Hinweis auf die Passion kann Origenes sogar das zweite Element des auszulegenden Textes in seine Deutung integrieren: „Und derjenige, der das gesagt hat, ist nämlich für die Menschen verwundet worden; er ist nämlich ‚für unsere Sünden verwundet worden‘ wie Jesaja sagt (Jes 53,7). Es heißt von uns aber nicht nur im Ritus der Sakramente, daß wir das Blut Christi trinken, sondern auch wenn wir seine Worte aufnehmen, in denen das Leben besteht, wie er selbst sagt: ‚Die Worte, die ich gesprochen habe, sind Geist und Leben‘ (Joh 6,63) Er selbst ist also ‚verwundet‘, dessen ‚Blut wir trinken‘, das heißt dessen Worte der Lehre wir annehmen ... Du bist also das wahre Volk Israel, der du das Blut zu trinken und das Fleisch des Wortes Gottes zu verzehren weißt und das Blut des Wortes Gottes zu trinken verstehst und das ‚Blut‘ jener ‚Traube‘ (vgl. Gen 49,11), das aus dem ‚wahren Weinstock‘ (vgl. Joh 15,1) stammt ...“.<sup>201</sup> Der eucharistische Bezug des Auslegungsgan-

<sup>201</sup> Hom. 16, 9 in Num., GCS 7, p. 151f: *quis ita brutus invenietur, qui non horrescens sonum litterae ad allegoriae dulcedinem ipsa necessitate confugiat? Quomodo enim iste populus tam laudabilis, tam magnificus ... in hoc veniet, ut sanguinem vulneratorum bibat, cum tam validis praeceptis cibus sanguinis interdicatur a Deo, ut etiam nos, qui ex gentibus vocati sumus, necessario iubeamur abstinere nos, sicut ab his, quae idolis immolantur, ita et a sanguine? Dicant ergo nobis, quis est iste populus, qui in usu habet sanguinem bibere. Haec erant, quae et in evangelio audientes ii, qui ex Iudaeis Dominum sequebantur, scandalizati sunt et dixerunt: quis potest manducare carnes et sanguinem bibere? Sed populus Christianus, populus fidelis audit haec et amplectitur et sequitur eum, qui dicit: nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vos ipsis; quia caro mea vere cibus est, et sanguis meus vere potus est. Et utique, qui haec dicebat, vulneratus est pro hominibus; ipse enim vulneratus est pro peccatis nostris, sicut Esaias dicit. Bibere autem dicimur sanguinem Christi non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones eius recipimus, in quibus vita consistit, sicut et ipse dicit: verba quae ego locutus sum, spiritus et vita est. Est ergo ipse vulneratus, cuius nos sanguinem bibimus, id est doctrinae eius verba suscepimus. ... Tu ergo es verus populus Israel, qui scis sanguinem bibere et nosti carnem Verbi comedere et sanguinem verbi Dei bibere et uvae sanguinem illius, quae est ex vera vite ...*



ges ist klar; dominiert wird die Interpretation aber von der Deutung auf das Wort der Lehre.<sup>202</sup>

Die Bedeutung der Essens-Metapher für Origenes auch jenseits explizit eucharistischer Texte spiegelt wohl indirekt jenes Verlangen nach dem „Essen Christi“ wider, das Paul F. Bradshaw als Grundzug der ältesten eucharistischen Frömmigkeit neu ins Bewußtsein gerückt hat.<sup>203</sup>

### c. Zusammenhang mit dem ganzen Christusergebnis

Auf vielfältige Weise stellt Origenes den *Zusammenhang der Eucharistie zum ganzen Christusergebnis* her:

Der Kommentar zum Einsetzungsbericht formuliert den Passionsbezug des eucharistischen Weines und Brotes zunächst in biblischen Bildern: „Dieser Trank ist die ‚Frucht des‘ wahren ‚Weinstocks‘ (vgl. Mt 26,29), der sagt: ‚Ich bin der wahre Weinstock‘ (Joh 15,1), und ist das ‚Blut‘ jener ‚Traube‘ (Gen 49,11), die, in die Kelter der Passion geworfen, diesen Trank hervorgebracht hat;“<sup>204</sup> so ist auch das Brot das Wort Christi, das aus jenem Weizen gemacht ist, der ‚in die Erde fiel und viele Frucht brachte‘ (vgl. Joh 12,24).“<sup>205</sup> Wenig später vertieft Origenes allerdings den Bezug zum ganzen Christusergebnis: „Der Trank aber ist das Wort der (wiedererkennenden) Anerkennung Christi gemäß dem Mysterium seiner Geburt und Passion. Weil also der Bund Gottes im Blut der Passion Christi für uns begründet ist, damit wir durch den Glauben an den Sohn Gottes, der geboren wurde und gelitten hat dem Fleische nach, erlöst werden ..., ist über den Kelch gesagt: ‚Dies ist der Kelch des Bundes‘ (Mischzitat aus Mt 26,28 und Lk 22,20)“.<sup>206</sup>

<sup>202</sup> „Origène ne veut pas dire que le pain et le vin ne sont pas en quelque façon corps et sang du Christ, mais qu'ils renvoient à une vérité plus divine, le Verbe, Parole que Dieu adresse aux hommes. Et il se scandalise de voir les fidèles traiter avec plus de respect le symbole que le mystère symbolisé“. (CROUZEL, *Origène et la structure du sacrement* [wie n. 3], p. 94, mit Verweis u. a. auf *hom.* 13, 3 in *Ex.* [vgl. n. 85].)

<sup>203</sup> Zuletzt vgl. z. B. P. F. BRADSHAW, *The Reception of Communion in Early Christianity*, *StLi* 37 (2007), pp. 164–180.

<sup>204</sup> Daß der eucharistische Trank seine heiligende Wirkung im Vollsinn nur mit (und erst nach) der Passion entfaltet, formuliert auch *comm. ser.* 114 in *Mt.* (s. u. n. 224).

<sup>205</sup> *Comm. ser.* 85 in *Mt.*, *GCS* 11, p. 196, ll. 26–29 (zum unmittelbaren Kontext s. o. n. 196): ... *est potus iste ‚generatio vitis‘ verae quae dicit: ‚ego sum vitis vera‘, et est ‚sanguis uvae‘ illius, quae missa in torcular passionis protulit potum hunc; sicut et panis est verbum Christi factum de tritico illo quod ‚cadens in terram multum reddidit fructum‘.*

<sup>206</sup> *Comm. ser.* 85 in *Mt.*, *GCS* 11, p. 197, ll. 8–14 (zum unmittelbar vorausgehenden Kontext vgl. n. 196): *potus autem est verbum agnitionis Christi secundum mysterium natiuitatis eius et passionis. quoniam ergo testamentum dei in sanguine passionis Christi positum est ad nos, ut credentes filium dei natum et passum secundum carnem salvi efficiamur ... de calice*



Verschiedene Elemente dieses Auslegungsganges finden sich auch an anderen Stellen: Auf das Motiv vom „Blut der Traube“ (Gen 49,11) vom „wahren Weinstock“ (Joh 15,1) beziehen sich auch *Cant.* 2<sup>207</sup> und *hom.* 16, 9 *in Num.*;<sup>208</sup> dort verweist Origenes zudem auf die Verwundung des Gottesknechts für die Sünden der Menschen (Jes 53,7) und entfaltet so die soteriologische Dimension.

Einen theologischen Zusammenhang zwischen dem Kelchwort des Abendmahlsberichtes und dem im Horizont der Menschwerdung als Opfer interpretierten Kreuzestod Christi stellt auch *hom.* 7, 1 *in Lev.* her, wo Origenes die Vorschrift, Aaron und seine Söhne müßten sich des Weines enthalten, wenn sie an den Altar träten (Lev 10,9), im mystischen Sinn auf Christus, den „Hohenpriester der künftigen Güter“ (Hebr 9,11) anwendet:

„Der Erlöser kam in diese Welt, um sein Fleisch ‚für unsere Sünden dem Vater als Opfer darzubringen‘ (vgl. Gal 1,4; Eph 5,2). ... Sobald aber die Zeit seines Kreuzes kam und er ‚an den Altar treten sollte‘ (vgl. Lev 10,9), wo er das Opfer seines Fleisches darbringen sollte, heißt es: ‚Er nahm den Kelch, sprach den Segen und gab ihn seinen Jüngern mit den Worten: Nehmt und trinkt alle daraus‘ (vgl. Mt 26,27). Ihr, heißt es, ‚trinkt‘, die ihr nicht bald ‚zum Altar treten sollt‘. Er selbst aber als einer, der ‚zum Altar treten sollte‘, sagt über sich: ‚Amen, ich sage euch, daß ich nicht von der Frucht dieses Weinstocks trinken werde, bis ich es neu mit euch trinken werde im Reich meines Vaters‘ (Mt 26,29). Wenn einer von euch mit Ohren, die zum Hören gereinigt sind, hinzutritt, kann er das Geheimnis eines unaussprechlichen Mysteriums betrachten.“<sup>209</sup>

*dictum est: ‚hic est calix testamenti‘.* Zur Übersetzung des *verbum agnitionis Christi* vgl. LIES, *Wort* (wie n. 4), p. 162f.

<sup>207</sup> GCS 8, p. 171, ll. 8–23, wo Origenes zwar eine spiritualisierende Deutung der „Traube“ von Hld 1,14 gibt, am Ende aber deutlich eucharistische Töne anschlägt; so spricht er von den *torcularia, ubi effunditur ‚sanguis uvae‘* (Gen 48,11), *‚sanguis novi Testamenti‘* (vgl. Mt 26,28), *qui bibatur in die festo in superioribus, ubi ‚stratum magnum paratum‘ est* (vgl. Mk 14,15). *Sic ergo per singulos hos profectuum gradus incedere oportet eos, qui per sacramentum vitis et ‚botrum cypri‘* (Hld 1,14) *initiati ad perfectionem feruntur et calicem novi Testamenti ab Iesu susceptum bibere contendunt.*

<sup>208</sup> S. o. n. 201. Vgl. auch *hom.* 6, 2 *in Jud.* (Zitat s. u. n. 262).

<sup>209</sup> GCS 6, p. 373, ll. 7f. 22–24. 26–p. 374, l. 4: *Venerat in hunc mundum Salvator, ut ‚pro peccatis nostris‘ carnem suam ‚offerret hostiam Deo‘. ... Ubi vero tempus advenit crucis suae et ‚accessurus erat ad altare‘, ubi immolaret hostiam carnis suae: ‚accipiens‘ inquit ‚calicem benedixit et dedit discipulis suis dicens: accipite, et bibite ex hoc‘. Vos, inquit, ‚bibite‘, qui modo accessuri non estis ad altare. Ipse autem tamquam ‚accessurus ad altare‘ dicit de se: ‚Amen dico vobis quia non bibam de generatione vitis huius, usquequo bibam illud vobiscum novum in regno patris mei‘. Si quis vestrum auribus ad audiendum purificatis accedit, ineffabilis mysterii intueatur arcanum.* Dieses arcanum ist freilich nicht notwendig liturgisch, sondern möglicherweise exegetisch-hermeneutisch zu verstehen, da Origenes von der *intelligentia mystica* spricht (ibid.,

Das in weiterer Folge entfaltete Motiv der Sühne prägt auch eine Reihe anderer Texte.<sup>210</sup>

*Comm. ser. 114 in Mt.* zufolge erhält der Abendmahlskelch seine heilige Wirkung überhaupt erst durch das in der Passion vergossene Blut Christi.<sup>211</sup>

Daß der Sonntag nach *hom. 5, 2 in Is.* nicht nur der Feier der Auferstehung, sondern auch dem Gedächtnis der Passion gewidmet ist, mag schließlich auch in der Eucharistiefeier dieses Tages Ausdruck gefunden haben.<sup>212</sup>

#### *d. Trinitarische Dimensionen*

Angesichts der Christozentrik der origeneischen Eucharistietheologie dürfen freilich deren *trinitarische Dimensionen* nicht übersehen werden: Bei aller Konzentration auf die Bedeutung Christi im eucharistischen Geschehen kämpft Origenes nicht nur in der Frage des Gebetsadressaten um die Stellung des Vaters, demgegenüber Christus nur die Rolle des Mittlers zukomme;<sup>213</sup> auch in der theologischen Reflexion rekurriert er auf Gott als letzten Ursprung der eucharistischen Gabe: „Von Gott als Geber ‚nimmt‘ (Jesus Brot; Mt 26,26) und gibt es jenen, welche würdig sind, das Brot und den Kelch von Gott zu empfangen.“<sup>214</sup> Pneumatologische Aspekte der Eucharistie kommen bei Origenes dagegen nur sehr selten zur Sprache.<sup>215</sup>

p. 373, l. 4f). Der Text läßt freilich eucharistietheologische Resonanzen erklingen: So verbinden ihn nicht nur die Zitate von Mt 26,27.29 und Ps 22 (23),5 (*ibid.*, p. 374, l. 7f) mit dem Kommentar zum Einsetzungsbericht (*comm. ser. 85 in Mt.*, GCS 11, p. 196, l. 25); auch in weiterer Folge entfaltet Origenes die versöhnende Wirkung von Kreuz und Abendmahl mit dem Verweis auf 1 Joh 2,1f (*hom. 7, 2 in Lev.*, GCS 6, p. 374, ll. 21–24) und Jes 53,7 (*ibid.*, p. 375, l. 16).

<sup>210</sup> S. u. cap. 2.4.a.

<sup>211</sup> S. u. n. 224.

<sup>212</sup> Vgl. n. 42 und 139.

<sup>213</sup> S. o. cap. 1.3.a mit n. 103ff.

<sup>214</sup> *Comm. ser. 86 in Mt.*, GCS 11, p. 198, l. 16f: *deo enim dante accipit et dat eis qui digni sunt a deo accipere panem et calicem*. Zum unmittelbar vorausgehenden Kontext s. o. n. 166, zum folgenden Kontext s. o. n. 188 und 189. In weiterer Folge (*ibid.*, l. 21f) beruft sich Origenes auch auf Joh 6,32 („Mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel“).

<sup>215</sup> Explizit vgl. nur *fr. 34 in 1 Cor.* (Zitat s. o. n. 94; vgl. a. n. 122); mittelbar vgl. auch *hom. 13, 6 in Lev.* (Zitat s. o. n. 130) sowie – keineswegs sicher auf die Eucharistie anzuwenden – *or. 33, 1* (vgl. n. 116 und 162). Die bei Origenes durchaus häufigen Zitate von Hebr 6,4 (vgl. *BiPa* 3, p. 452) müssen nicht ausdrücken, daß die Teilhabe am Heiligen Geist durch die Eucharistie geschehe.

## 2.4. Versöhnung, Heiligung und volksfromme Erwartungen an die Wirkung der Eucharistie

### a. Sündenvergebung und Versöhnung

Nach dem Kelchwort von Mt 26,28 bezeichnet Jesus den eucharistischen Kelch als das „zur *Vergebung der Sünden* vergossene“ Blut des Neuen Bundes.<sup>216</sup>

„Dieses wird sowohl getrunken als auch vergossen: getrunken wird es nämlich von den Jüngern, ‚vergossen‘ aber ‚zur Vergebung der Sünden‘, die von jenen begangen werden, von denen es getrunken und vergossen wird. Wenn du aber fragst, wie es auch ‚vergossen wird‘, untersuche mit diesem Wort auch, was geschrieben steht: ‚Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen‘ (Röm 5,5). Wenn aber ‚das Blut des Bundes‘ in unsere Herzen eingegossen ist ‚zur Vergebung‘ unserer ‚Sünden‘, indem jenes trinkbare Blut in unsere Herzen ausgegossen wird, werden alle Sünden, die wir früher begangen haben, vergeben und ausgelöscht.“<sup>217</sup>

Origenes betont hier den Zusammenhang zwischen der Kommunion und der Sündenvergebung stärker als den in der Aussage vom Blutvergießen mitgegebenen Passionsbezug der Eucharistie.<sup>218</sup>

An anderer Stelle begründet Origenes *die versöhnende Wirkung der Eucharistie* ausdrücklich aus ihrem anamnetischen Bezug zum Christuser-

<sup>216</sup> Gegenüber dem mutmaßlichen kritischen Urtext fällt auf, daß Origenes das auch sonst äußerst gut belegte Attribut „neu“ beim Blut des Bundes, nicht aber die Wendung „für viele“ kennt; s. o. cap. 1.3.b.

<sup>217</sup> *Comm. ser. 86 in Mt., GCS 11, p. 199, ll. 9–17: ... ‚hic est sanguis meus novi testamenti‘. qui et bibitur et effunditur: bibitur quidem a discipulis, ‚effunditur‘ autem ‚in remissionem peccatorum‘ commissorum ab eis, a quibus bibitur et effunditur. si autem quaeris, quomodo etiam effunditur, discute cum hoc verbo etiam quod scriptum est: ‚quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris‘. si autem ‚sanguis testamenti‘ infusus est in corda nostra ‚in remissionem peccatorum‘ nostrorum, effuso eo potabili sanguine in corda nostra, remittuntur et delentur omnia quae gessimus ante peccata.*

<sup>218</sup> Falls Origenes hier überhaupt an das Vergießen des Blutes Christi in der Passion denkt, wäre es umso kühner zu behaupten, daß die Sünden jener vergeben würden, von denen das Blut vergossen wird. Deutlicher sind die Anspielungen auf die Passion in *comm. ser. 79 in Mt.* (Zitat s. o. n. 187), wo Origenes die Feier des Pascha mit Jesus, und das Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes (vgl. Joh 6,53f) mit dem Motiv vom „Lamm Gottes“ verknüpft, „das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1,29). Zum Hintergrund dieses einzigartig hochsynthetischen Gedankenganges im übrigen Werk des Origenes vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, pp. 733–737; generell zum Blut Christi bei Origenes vgl. A. J. POLLACK, *The Blood of Christ in Christian Greek literature till the Year 444 A.D.*, Carthagera, OH, 1956 (= Diss. Roma, Angelicum), pp. 44–57.

eignis; gemäß *hom.* 13, 3 *in Lev.* bewirkt das eucharistische Gedächtnis selbst die Versöhnung: „Wenn du auf jenes ‚Gedächtnis‘ schaust, über das der Herr sagt: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis‘ (1 Kor 11,24f/Lk 22,19), wirst du entdecken, daß diese die einzige Versöhnung ist, die Gott den Menschen versöhnt macht.“<sup>219</sup> In ähnlich dichter Weise, aber ohne Hinweis auf den anamnetischen Charakter, verknüpft *hom.* 9, 10 *in Lev.* die Versöhnung im Christuseignis mit den eucharistischen Mysterien.<sup>220</sup>

Angesichts dieser hohen Sühne-Theologie ist es bemerkenswert, daß die *Kategorie des „Opfers“* (θυσία) nicht zum Repertoire der origeneischen Eucharistietheologie gehört,<sup>221</sup> obwohl er die biblischen Opfer in immer neuen Variationen zur kulttheologischen Interpretation nicht nur des Christuseignisses,<sup>222</sup> sondern auch von Gebet und Wortgottesdienst

<sup>219</sup> Zitat s. o. n. 138.

<sup>220</sup> Zitat s. o. n. 77. Im Licht von *hom.* 7, 1 *in Lev.* (Zitat s. o. n. 209) haben auch die christologischen Ausführungen von *hom.* 7, 2 *in Lev.*, *GCS* 6, p. 374f, einen eindeutigen Bezug nicht nur zur Passion (vgl. v. a. *ibid.*, p. 375, l. 20f: *adassistit altari, ut repropitiationem pro nobis offerat Deo*), sondern indirekt auch zur Eucharistiefeier. Die Implikationen dieser Stelle für die Lehre vom himmlischen Opfer Christi (*adassistit nunc vultui Dei* [vgl. Hebr 9,24] *interpellans pro nobis* [vgl. Hebr 7,29]; *ibid.*, l. 19f) können hier nicht weiterverfolgt werden, zumal letztere nur mehr in mittelbarem Zusammenhang mit der Eucharistielehre steht; vgl. z. B. H. E. SYMONDS, *The Heavenly Sacrifice in the Greek Fathers*, *StPatr* 8 = *TU* 93 (1966), pp. 280–285, hier p. 281, sowie J. LOSADA, *El sacrificio de Cristo en los cielos según Orígenes*, *MCom* 50 (1968), pp. 5–19, mit den Bemerkungen bei BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, p. 726. Die Aussage von *hom.* 1, 3 *in Lev.*, *GCS* 6, p. 285, ll. 1–12, daß auch das himmlische Opfer Christi möglicherweise durch den Dienst von Priestern dargebracht werde, ist hermeneutisch so komplex, daß sie nicht ohne weiteres auf die Eucharistiefeier der Kirche anzuwenden ist; Origenes projiziert hier nämlich nicht die Zustände der kirchlichen Liturgie (so VILELA, *condition* [wie n. 78], pp. 140; 154f; skeptischer vgl. aber auch *ibid.*, p. 150), sondern die des alttestamentlichen Kultes in den Himmel: *non solum pro terrestribus, sed etiam pro coelestibus oblatus est hostia Iesus, et hic quidem pro hominibus ipsam corporealem materiam sanguinis sui fudit, in coelestibus vero, ministrantibus – si qui illi inibi sunt – sacerdotibus, vitalem corporis sui virtutem velut spiritale quoddam sacrificium immolavit. Vis autem scire quia duplex hostia in eo fuit, conveniens terrestribus et apta coelestibus? Apostolus ad Hebraeos scribens dicit: ‚per velamen, id est carnem suam‘ (vgl. Hebr 10,20). Et iterum interius velamen interpretatur ‚coelum‘, quod ‚penetraverit‘ Iesus, et ‚adassistat nunc vultui Dei pro nobis‘ (vgl. Hebr 9,24) ‚semper‘ inquit ‚vivens ad interpellandum pro his‘ (Hebr 7,25). Si ergo duo intelliguntur velamina, quae velut pontifex ingressus est Iesus, consequenter et sacrificium duplex intelligendum est, per quod et terrestria salvaverit et coelestia.*

<sup>221</sup> Vgl. LIES, *Wort* (wie n. 4), p. 158: „Das griechische ‚thysia-thyein‘ kommt im eucharistischen Zusammenhang bei Origenes nicht vor.“ Zum Wortfeld vgl. auch HERMANS, *Origène* (wie n. 81), pp. 54–63. Zu προσφορά/προσφέρειν und προσάγειν s. o. n. 67 und 132–134. Zum Opfer im weiteren Sinne vgl. aber LIES, *ibid.*, passim (Index s. v. Opfer).

<sup>222</sup> So hat auch die Erwähnung des Altares z. B. in *hom.* 24, 1 *in Num.*, *GCS* 7, p. 225, ll. 4–11, passions-, aber nicht unmittelbar eucharistietheologische Bedeutung, da vom alttestamentlichen (!) Altar als Metapher für das Kreuz, nicht aber von einem christlichen Altar die Rede ist: *Vide ergo, ne forte, sicut Dominus et Salvator noster, quasi agnus ad occisionem ductus*

heranzieht.<sup>223</sup> Gerade das äußerst differenzierte Opferverständnis des Origenes macht es umso signifikanter, daß er die Eucharistie selbst nie sakrifiziell interpretiert.

### *b. Heiligung*

Eine wichtige und von Origenes wiederholt erörterte Wirkung der Eucharistie ist die *Heiligung* nicht nur der Gaben, sondern durch die Gaben auch jener, die daran teilhaben: Nach *Cels.* 8, 33 werden die eucharistischen Brote „durch das Gebet ... ein gewisser heiliger Leib, der auch die heiligt, die ihn mit einer vernünftigen Auffassung / in rechter Disposition gebrauchen.“<sup>224</sup> Die dichte theologische Beschreibung des eucharistischen Geschehens durch Origenes trifft sich durchaus mit den Vorstellungen seiner volksfrommen Zeitgenossen:

„So wie ‚nicht das, was in dem Mund hineinkommt, den Menschen gemein macht‘ (Mt 15,11), auch wenn es von den Juden für gemein gehalten wird, so macht ‚nicht das, was in den Mund hineinkommt,

(vgl. Jes 53,7/Apg 8,32) *et in sacrificium altaris oblatus peccatorum remissionem universo praestitit mundo, ita fortassis et ceterorum sanctorum ac iustorum ‚sanguis‘ ... fusus est ad expiandum pro parte aliqua populum.* Ein indirekter eucharistischer Zusammenhang ergibt sich freilich zumindest in der Theologie des Rufin, wenn nach *hom.* 2, 1 in *Jos.* (Zitat s. o. n. 65) der christliche (!) Altar durch das Blut Christi geheiligt wird.

<sup>223</sup> Quellenbelege und Sekundärliteratur sind Legion; im Blick auf die Liturgietheologie vgl. neben den zahlreichen z. B. bei BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 1, p. 24, aufgezählten Untersuchungen von R. J. DALY hier nur E. FERGUSON, *Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environments*, *ANRW* 23/2 (1980), pp. 1151–1189, hier pp. 1179–1184; SCHÜTZ, *Gottesdienst* (wie n. 6), pp. 144–155: „Oblationen, Opfer und Opferverständnis des Gottesdienstes“; LAPORTE, *Théologie* (wie n. 4), pp. 49–90: „Purifications et sacrifices chez Philon et Origène“ [= *Sacrifice in Origen in the Light of Philonic Models, in Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, hg. v. C. KANNENGIESSER, W. L. PETERSEN, Notre Dame, 1988 (CJAn 1), pp. 250–276]; A. MONACI, *Sacrificio e perdono dei peccati in Origene*, *ASEs* 19 (2002), pp. 43–58 (die p. 54f zurecht darauf hinweist, daß Origenes nicht die Eucharistie, wohl aber die gottesdienstliche Predigt sakrifiziell interpretiert).

Speziell zur Eucharistie vgl. DE WATTEVILLE, *sacrifice* (wie n. 24), pp. 159–164; HANSON, *Offering* (wie *ibid.*), p. 87f. Bemerkenswert ist z. B., daß sich Origenes der verbreiteten eucharistischen Anwendung von Mal 1,11 enthält, obwohl er den Vers in *or.* 31, 4, *GCS* 2, p. 397, l. 20f, auf das Gebet anwendet; „Wie Clemens steht Origenes damit außerhalb der sonst in fester Bahn verlaufenden Maleachi-Exegese.“ (FRANK, *Maleachi* [wie n. 24], p. 77) Zur theologiegeschichtlichen Einordnung des Befundes vgl. weiters z. B. KRETSCHMAR, *Abendmahl* (wie n. 163), p. 72.

<sup>224</sup> Zitat s. o. n. 120. Von einer heiligenden Wirkung der Eucharistie geht auch die interessante Stelle *comm. Ser.* 114 in *Mt.*, *GCS* 11, p. 238, ll. 28–31, aus, wo Origenes diese Wirkung noch nicht dem Kelch des Letzten Abendmahles zuschreibt: *nondum enim sanctificatus fuerat Petrus sanguine Christi (qui fuerat sanguis novi testamenti)*; „Offenbar sieht O. dessen Heiligungswirkung erst mit dem Kreuzesgeschehen einsetzen.“ (H. J. VOGT, *BGrL* 38, p. 309, n. 90).

den Menschen‘ heilig, auch wenn Leute mit weniger Erfahrung meinen, das sogenannte Brot des Herrn mache heilig. Und die Überlegung ist, meine ich, nicht gering zu schätzen und bedarf deswegen einer klaren Auslegung; es scheint mir, es verhält sich so: Wie nun nicht die Speise, sondern das Gewissen dessen, der mit Zweifel ißt, den Essenden gemein macht (,wer‘ nämlich ,zweifelt, wenn er ißt, ist gerichtet, weil es nicht aus Glauben [geschieht]‘ [Röm 14,23]), und wie für den Befleckten und Ungläubigen nichts rein ist – nicht wegen seiner selbst, sondern wegen seiner Befleckung und seines Unglaubens –, so heiligt, was ,durch das Wort Gottes und eine Bitte geheiligt ist‘ (vgl. 1 Tim 4,5), denjenigen, der es gebraucht, nicht aufgrund seiner selbst. Wäre es nämlich so, würde es auch denjenigen heiligen, der ,unwürdig vom Herrn ißt‘, und niemand würde wegen dieser Speise ,schwach und krank‘ werden oder ,sterben‘ (so etwas behauptete nämlich Paulus, wo es heißt: ,deshalb sind viele unter euch schwach und krank und sterben gar‘ [1 Kor 11,30]). Und beim Brot des Herrn nun ist ein Nutzen für denjenigen, der es gebraucht, wenn er mit unbeflecktem Verstand und reinem Gewissen am Brot teilnimmt. So ,leiden wir‘ weder, wenn wir nicht essen, ,Mangel‘ an irgendeinem Gut, bloß deswegen, weil wir nicht von dem Brot essen, das ,durch das Wort Gottes und ein Gebet geheiligt wurde‘ (vgl. 1 Tim 4,5), noch ,haben wir Überfluß‘ an irgendeinem Gut, wenn wir essen. Die Ursache des Mangels sind nämlich die Schlechtigkeit und die Sünden, und die Ursache des Überflusses sind die Gerechtigkeit und die rechten Taten; daß es sich so verhält, wird von Paulus gesagt, wo es heißt: ,Weder haben wir Überfluß, wenn wir essen, noch leiden wir Mangel, wenn wir nicht essen‘ (1 Kor 8,8). Wenn aber ,alles, was in den Mund hineinkommt, in den Bauch gelangt und in den Abort hinein ausgeschieden wird‘ (Mt 15,17), ,gelangt‘ auch die Speise, die ,durch das Wort Gottes und ein Gebet geheiligt wurde‘ (vgl. 1 Tim 4,5), was das nur Materielle angeht, ,in den Bauch und wird in den Abort hinein ausgeschieden‘. Was aber das Gebet angeht, das darüber geschieht ,in Übereinstimmung mit dem Glauben‘ (Röm 12,6), wird sie (sc. die geheiligte Speise) nützlich und zur Ursache der Durchsicht des Verstandes, der auf das Nützliche sieht. Und nicht die Materie des Brotes, sondern das darüber gesagte Wort ist es, das jenem nützt, welcher es nicht des Herrn ,unwürdig ißt‘ (vgl. 1 Kor 11,27). Und das sei über den abbildhaften und symbolischen Leib gesagt.“<sup>225</sup>

<sup>225</sup> *Comm. in Mt. 11, 14, GCS 10, p. 57, l. 11–p. 58, l. 9* (zur Übersetzung vgl. auch H. J. VOGT, *BGrL 18, p. 130*): ὥσπερ οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, κἂν νομίζεται εἶναι ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων κοινόν· οὕτως οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἀγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἁκεραιωτέρων νομίζεται ἀγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου. καὶ ἔστιν (οἶμαι) ὁ λόγος οὐκ εὐκαταφρόνητος καὶ διὰ τοῦτο δεόμενος σαφοῦς διηγήσεως, οὕτως ἐμοὶ δοκούσης ἔχειν. ὥσπερ οὐ τὸ βρῶμα, ἀλλ’ ἡ συνειδήσις τοῦ μετὰ διακρίσεως ἐσθίοντος κοινοῖ τὸν φαγόντα (ὁ γὰρ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκρωται, ὅτι



Populären Erwartungen an einen Sakramentsautomatismus hält Origenes also entgegen, daß die positive Wirkung der Eucharistie – angesprochen als „Heiligung“ und „Nutzen“ – von Bedingungen im Subjekt ihres Empfängers abhängt. Wie der im Kelchwort angesprochene „Bund Gottes im Blut der Passion Christi für uns begründet ist, damit wir durch den Glauben an den Sohn Gottes, der geboren wurde und gelitten hat dem Fleische nach, erlöst werden ...“<sup>226</sup>, entfaltet auch das eucharistische Brot seine Wirkung nur „gemäß der Analogie des Glaubens“.<sup>227</sup> Christus gibt das eucharistische Brot „jenen, die mit ihm das Fest begehen ...“, so wie es jeder einzelne von ihnen zu erfassen vermag.<sup>228</sup>

Die Wirkung der Eucharistie hängt somit zwar vom Glauben und von der Fassungskraft des Empfängers ab; ihren eigentlichen Grund hat der „Nutzen“ des eucharistischen Brotes allerdings nicht darin, sondern in der diesem innewohnenden „Kraft“ (δύναμις). Diese aber kann *positive oder negative Wirkungen* entfalten. So hatte der Judas gegebene Bissen (vgl. Joh 13,26) zwar „für den, der ihn gebraucht, eine Kraft zu nützen“;<sup>229</sup>

οὐκ ἐκ πίστεως), καὶ ὥσπερ οὐδὲν καθαρὸν οὐ παρ' αὐτό ἐστι τῷ μεικασμένῳ καὶ ἀπίστῳ, ἀλλὰ παρὰ τὸν μiasmὸν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀπιστίαν, οὕτως τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγον θεοῦ καὶ ἐντεύξεως οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τὸν χρώμενον. εἰ γὰρ τοῦτο, ἡγιάζεν ἂν καὶ τὸν ἐσθίοντα ἀναξίως τοῦ κυρίου, καὶ οὐδεὶς ἂν διὰ τὸ βρῶμα τοῦτο ἀσθενῆς ἢ ἄρρωστος ἐγίνετο ἢ ἐκοιμᾶτο (τοιούτων γὰρ τι ὁ Παῦλος παρέστησεν ἐν τῷ διὰ τοῦτο ἐν ἡμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί). καὶ ἐπὶ τοῦ ἄρτου τοίνυν τοῦ κυρίου ἡ ὠφέλεια τῷ χρωμένῳ ἐστίν, ἐπὶ ἁμιάντῳ τῷ νῷ καὶ καθαρῷ τῇ συνειδήσει μεταλαμβάνη τοῦ ἄρτου. οὕτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθοῦ τινι. τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα: ὡς τοιούτου εἶναι τὸ παρὰ τῷ Παύλῳ λεγόμενον ἐν τῷ οὔτε ἐὰν φάγομεν περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν μὴ φάγομεν ὑστερούμεθα. εἰ δὲ πᾶν εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγον θεοῦ καὶ ἐντεύξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται. κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ὠφέλιμον γίνεται καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον διαβλέψεως, ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν: καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶ ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος. Zur Fortsetzung s. o. n. 198. Zur nicht eindeutig zu entscheidenden Frage, ob die Übereinstimmung mit dem Glauben auf das vorausgehend genannte Gebet oder auf den anschließend erwähnten Nutzen zu beziehen ist, vgl. H. J. VOGT, *BGrL* 18, p. 153f, n. 30.

<sup>226</sup> *Comm. ser. 85 in Mt.* (Zitat s. o. n. 206). Vielleicht ist hinter der Wendung *credentes filium dei natum et passum secundum carnem* sogar die Formulierung eines Tauf-Symbols zu suchen; Origenes „überliefert ... für das Taufbekenntnis“ freilich „keine direkte liturgische Formel“ (AUF DER MAUR, WALDRAM, *Illuminatio* [wie n. 129], p. 73).

<sup>227</sup> Zum Zitat von Röm 12,6 in *comm. in Mt.* 11, 14 s. o. n. 225.

<sup>228</sup> *Comm. ser. 86 in Mt.* (Zitat s. o. n. 188).

<sup>229</sup> Jo. 32, 24 § 308, *GCS* 4, p. 467, l. 31f: εἶχεν δύναμιν ὠφελητικὴν τῷ χρησομένῳ.

ihre Wirkung ist allerdings ambivalent und entspricht der jeweiligen Disposition:

„Und so sei nicht unangebracht zu dieser Stelle gesagt: Wie derjenige, der ‚unwürdig das Brot des Herrn ißt oder seinen Kelch trinkt, zum Gericht ißt und trinkt‘ (vgl. 1 Kor 11,27.29), weil die eine höhere Kraft im Brot und im Kelch bei Vorliegen einer höheren (= besseren) Disposition das Bessere bewirkt, bei einer geringeren (= schlechteren) aber das Gericht bringt, so war der von Jesus (dem Judas gegebene) Bissen von gleicher Art wie der auch den übrigen Aposteln mit dem ‚Nehmt, eßt‘ (Mt 26,26) gegebene, jenen freilich zum Heil, Judas aber zum Gericht.“<sup>230</sup>

Während *comm. in Mt.* 11, 14 den „unbefleckten Verstand und das gereinigte Gewissen“ als Bedingung dafür nennt, daß die Eucharistie ihren Nutzen zeitigen kann,<sup>231</sup> impliziert die von Origenes in *fr. 34 in 1 Cor.* geforderte größere Reinheit sexuelle Abstinenz als Bedingung dafür, daß man „die Brote wahrhaft zum Heil und nicht ‚zum Gericht‘ (1 Kor 11,34) nehme.“<sup>232</sup>

Origenes nimmt die paulinische Androhung des „Gerichtes“ als negative Wirkung unwürdigen Empfangs zwar ernst und erklärt Schwäche, Krankheit und Tod damit, daß „sozusagen von der Kraft des Brotes betäubt“ werde, wer ungeprüft, „wie er sich gerade vorfindet, am Brot des Herrn und seinem Kelch teilnimmt“;<sup>233</sup> in der Beschreibung dieser Folgen läßt er freilich wiederholt eine gewisse historische Distanz erkennen: „So etwas behauptete nämlich Paulus (in 1 Kor 11,27)“<sup>234</sup>.

<sup>230</sup> *Jo.* 32, 24 § 309, *GCS* 4, p. 468, ll. 5–12: καὶ οὕτως δ' ἂν οὐκ ἀπιθάνως εἰς τὸν τόπον λέγοιτο· ὥσπερ ὁ ἀναξίως ἐσθίων τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου ἢ πίνων αὐτοῦ τὸ ποτήριον εἰς κρῖμα ἐσθίει καὶ πίνει, τῆς μιᾶς ἐν τῷ ἄρτῳ κρείττονος δυνάμεως καὶ ἐν τῷ ποτηρίῳ ὑποκειμένη μὲν διαθέσει κρείττονι ἐνεργαζομένης τὸ βέλτιον, χεῖροني δὲ ἐμποιοῦσης τὸ κρῖμα· οὕτω τὸ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ψωμίον ὁμογενὲς ἦν τῷ δοθέντι καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις ἐν τῷ Λάβετε, φάγετε, ἀλλ' ἐκείνοις μὲν εἰς σωτηρίαν, τῷ δὲ Ἰούδᾳ εἰς κρῖμα. Zur Fortsetzung s. o. n. 165. Wenn Origenes in weiterer Folge die ambivalente Wirkung eines guten Wortes damit vergleicht, daß „das körperlich nahrhafteste Brot ein vorhandenes Fieber steigert, aber zu Gesundheit und Wohlbefinden führt“ (*Jo.* 32, 24 § 310, *ibid.*, p. 468, l. 17f), darf man in diesem „Beispiel“ (*παράδειγμα*) wohl nicht einen direkten Niederschlag handfester volksfrommer Erwartungen an die Heilskraft des eucharistischen Brotes sehen.

<sup>231</sup> Zitat s. o. n. 225.

<sup>232</sup> Zitat s. o. n. 94.

<sup>233</sup> *Comm. in Mt.* 10, 25 (Zitat s. o. n. 91).

<sup>234</sup> Vgl. *comm. in Mt.* 11, 14 (Zitat s. o. n. 225).

### c. Ekklesiologische und eschatologische Dimensionen

Gegenüber der Diskussion um die individuellen Wirkungen der Eucharistie tritt deren *ekklesiologische Dimension* bei Origenes eher in den Hintergrund.<sup>235</sup> Er hält zwar fest, daß die Kommunikanten „durch die Teilnahme an ihm (dem Leib Christi) zum Abbild (τύπος) seines Leibes in unserem sterblichen Leib werden“,<sup>236</sup> spielt aber nur gelegentlich und in völlig anderen Kontexten auf die Entfaltung dieses eucharistischen Gedankens im Sinne der paulinischen Leib-Christi-Ekklesiologie an.<sup>237</sup>

Die *eschatologische Dimension* der Eucharistie dominiert zwar nicht das Verständnis des Origenes, kommt aber immer wieder und auf verschiedene Weise zur Sprache:

Im Kommentar zum eschatologischen Prophetiewort von Mt 26,29 hält Origenes zunächst grundsätzlich trotz Röm 14,17 („Das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken“) fest, daß „also dieses ‚Pascha im Reich Gottes erfüllt werden wird‘ und ‚Jesus es mit seinen Jüngern essen und trinken wird‘ (vgl. Mt 26,29/Lk 22,16)“; nach Kol 2,16f enthielten „die im Gesetz beschriebenen Speisen eine Offenbarung der künftigen Mysterien über die geistigen Speisen und Getränke. Es ist nämlich offenkundig, daß wir ‚im Reich Gottes‘ eine wahre Speise und einen wahren Trank essen und trinken werden, durch die wir jenes wahrhaft wahre Leben aufbauen und stärken werden.“<sup>238</sup> Auch nach der expliziten Anwendung der Auslegung auf die Eucharistie, die von Jesus jedem gegeben werde, „wie es jeder einzelne von ihnen zu erfassen vermag“,<sup>239</sup> kommt Ori-

<sup>235</sup> Vgl. z. B. CROUZEL, *Origène et la structure du sacrement* (wie n. 3), p. 100f. Die von Rufin übersetzte *hom. 2, 6 in Ps. 37* (38),19 beschreibt die eucharistische Kommunion unter anderem als *communicare ecclesiae* (Zitat s. o. n. 89). Narrativ kommt die Eucharistiegemeinschaft in *comm. ser. 82 in Mt.* (Zitat s. o. n. 87) zur Sprache; die ekklesiologische Dimension des Geschehens bleibt hier aber eher äußerlich und moralisch.

<sup>236</sup> *Sel. in Ezech.* 18,31 (Zitat s. o. n. 194).

<sup>237</sup> Von 1 Kor 10,16 rezipiert Origenes nur die Terminologie des „Kelchs des Segens“ (vgl. n. 173); auf 1 Kor 10,17 spielt das erhaltene Werk nur selten an, ohne dabei die eucharistische Dimension besonders zu entfalten: *fr. 44 in 1 Cor.*, *JThS* 9 (1908), p. 514, l. 3f; *fr. 28 in Jer.* 27,17, *GCS* 3<sup>2</sup>, p. 212, l. 25; p. 213, l. 3f; *comm. in Os.* = *philoc.* 8, *SC* 302, p. 340, l. 11f. HARL. Der Leib-Christi-Ekklesiologie als solcher kommt bei Origenes eine durchaus prominente Rolle zu; vgl. LEDEGANG, *Mysterium* (wie n. 62), pp. 25–111, v. a. pp. 77–84 und 107f.

<sup>238</sup> *Comm. ser. 86 in Mt.*, *GCS* 11, p. 198, ll. 5–12: *ergo inplebitur, in regno dei hoc pascha et manducabit eum Iesus cum discipulis suis et bibet; et quod dicit apostolus: ‚nemo vos iudicet in esca et in potu et cetera quae sunt umbra futurorum‘, revelationem habet ad futura mysteria de escis et potibus spiritualibus, quorum umbra fuerunt quae de escis et potibus in lege fuerant scripta. manifestum est autem quoniam veram escam et verum potum manducabimus et bibemus, in regno dei, aedificantes per ea et confortantes verissimam illam vitam.*

<sup>239</sup> Vgl. Zitat n. 188.

genes auf die eschatologische Erfüllung zurück und reflektiert ausdrücklich den eschatologischen Vorbehalt: „Er (Jesus) selbst ist das Wort, das wir sowohl jetzt nötig haben als auch, wenn es ‚im Reich Gottes erfüllt sein wird‘ (vgl. Lk 22,16); jetzt ist es nämlich noch nicht ‚erfüllt‘, dann aber wird es ‚erfüllt‘ sein, wenn auch wir bereit sein werden, das volle Pascha zu erfassen, das derjenige zu erfüllen kommt, der ‚nicht gekommen ist, um das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen‘ (vgl. Mt 5,17) – es zwar auch jetzt zu erfüllen ‚wie durch einen Spiegel im Rätsel‘ der Erfüllung, ‚dann aber von Angesicht zu Angesicht‘ zu erfüllen, ‚wenn gekommen sein wird, was vollkommen ist‘ (vgl. 1 Kor 13,12.10).“<sup>240</sup> Die Anspielungen bleiben aber metaphorisch;<sup>241</sup> in der weiteren konkreten Entfaltung der Eucharistietheologie widmet sich Origenes wieder der gegenwärtigen Feier.<sup>242</sup>

*Comm. in Mt.* 15, 22 hält dagegen in für Origenes ungewöhnlicher Deutlichkeit fest, daß erst die Auferstehung der Toten die „Wiedergeburt“ und die „neue Schöpfung“ sei; dann werde auch der „neue Bund und sein Trank übergeben“ (καινή διαθήκη παραδίδοται καὶ τὸ ποτήριον αὐτῆς).<sup>243</sup> Eine ähnliche Deutung des „neuen Bundes“ gibt auch *comm. in Mt.* 16, 33;<sup>244</sup> der „Kelch des Neuen Bundes“ ist nach diesen beiden Texten nicht die Eucharistie im Gegensatz zum Alten Testament, sondern die eschatologisch-himmliche Wirklichkeit im Gegensatz zur irdischen.

Die traditionelle Auffassung von der Eucharistie als Sakrament des ewigen Lebens formuliert Origenes nur in biblischen Anspielungen, besonders deutlich etwa im Kommentar zur Brotbitte des Vaterunsers in der Schrift „Über das Gebet“, wo er die in der johanneischen Brotrede gegebene Verheißung ewigen Lebens mit einem eindeutigen Hinweis auf die eucharistische Kommunion verbindet: „Das (vgl. Joh 6,53–57) ist die ‚wahre Speise‘, das Fleisch Christi, welche das Wort ist und Fleisch geworden ist nach dem Wort: ‚Und das Wort ist Fleisch geworden‘. Wenn wir ihn <essen und> trinken, ‚hat er in uns Wohnung genommen‘; wenn er aber ausgeteilt wird, wird auch erfüllt, daß ‚wir seine Herrlichkeit gesehen haben‘. ‚Das ist das

<sup>240</sup> *Comm. ser. 86 in Mt.*, GCS 11, p. 198, l. 27–p. 199, l. 3 (vgl. auch n. 196): ... *cum sit ipse verbum, quod et nunc necessarium habemus et cum fuerit ‚in regno dei‘ impletum. sed nunc quidem nondum inpletum, tunc autem inpletum, cum et nos praeparati fuerimus ad capiendum pascha plenum, quod venit ut inpleat, qui ‚non venit solvere legem sed adimplere‘, et nunc quidem implere ‚quasi per speculum in aenigmate‘ inpletionis: ‚tunc autem facie in faciem‘ implere, ‚cum venerit quod perfectum est‘.*

<sup>241</sup> Origenes identifiziert die Eucharistie weder mit der eschatologischen „wahren Speise“ und dem „wahren Trank“ noch mit dem „vollen Pascha“. Darum ist auch das eschatologische Pascha nicht unmittelbar, sondern nur indirekt auf die Eucharistie zu beziehen; vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, pp. 902–906; vgl. auch cap. 2.5.e mit n. 273.

<sup>242</sup> Zitat der unmittelbaren Fortsetzung s. o. n. 189.

<sup>243</sup> GCS 10, p. 416, ll. 24–31.

<sup>244</sup> GCS 10, p. 690, ll. 1–16.

Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, nicht wie (jenes, welches) die Väter gegessen haben und gestorben sind; wer dieses Brot verzehrt, wird in Ewigkeit leben: (vgl. Joh 6,58)<sup>245</sup>

## 2.5. Biblische Typologien

Origenes entfaltet seine Deutung der Eucharistie in differenzierten biblischen Typologien;<sup>246</sup> daß dabei ein im engen Sinne liturgisch-sakramentales Verständnis häufig nicht von analogen spiritualisierten Vorstellungen abzugrenzen ist, macht indirekt deutlich, daß zumindest die regelmäßigen Hörer seiner Predigten und Leser seiner Schriften mit der eucharistischen Verwendung der entsprechenden biblischen Motive vertraut gewesen sein müssen.<sup>247</sup>

<sup>245</sup> Or. 27, 4, GCS 2, p. 365, ll. 22–28: αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ ἀληθὴς βρωσις, σάϋξ Χριστοῦ, ἥτις λόγος οὐσα γέγονε σάϋξ κατὰ τὸ εἰρημένον· καὶ ὁ λόγος σάϋξ ἐγένετο. ὅτε δὲ <φάγοιμεν καὶ> πίοιμεν αὐτὸν, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν· ἐπὶ δὲ ἀναδιδῶται, πληροῦται τὸ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. Derselbe Cluster biblischer Anspielungen (Joh 1,14 + Joh 6,58) findet sich nicht nur in jenem Nachtrag zu *comm. in Mt.* 11, 14, dessen genaues Verhältnis zur Eucharistie umstritten ist (vgl. n. 198), sondern auch in einem Fragment zu Mt 6,11 (*fr.* 122 in *Mt.*, GCS 12/1, p. 64), wo ebenfalls nicht deutlich wird, ob und wenn ja wie sich die unsichtbare Nahrung der unsichtbaren Seele durch den göttlichen Logos zur eucharistischen Kommunion verhält. Angesichts der spiritualisierenden Grundtendenz des Origenes ist darum auch nicht klar, ob die in or. 27, 9, GCS 2, p. 368, ll. 18–22, beschriebenen Wirkungen des derart verstandenen ἄρτος ἐπιούσιος unmittelbar auf die Eucharistie zu beziehen sind: ἐπιούσιος τοίνυν ἄρτος ὁ τῇ φύσει τῇ λογικῇ καταλλήλotaτος καὶ τῇ οὐσίᾳ αὐτῇ συγγενής, ὑγιεῖαν ἅμα καὶ εὐεξίαν καὶ ἰσχὺν περιποιῶν τῇ ψυχῇ καὶ τῆς ιδίᾳς ἀθανασίας (ἀθάνατος γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) μεταδιδούς τῷ ἐσθίοντι αὐτοῦ. Mit Gesundheit, Wohlbefinden und Unsterblichkeit als Wirkung des göttlichen Logos auf die Seele spricht Origenes – ähnlich wie vermutlich auch in Jo. 32, 24 § 310 (Zitat s. o. n. 230) – zumindest populäre Erwartungen an die Eucharistie an. Zum Motiv des „ewigen Lebens“ nach Joh 6,51.58 bei Origenes vgl. auch n. 200.

<sup>246</sup> Angesichts des überaus komplexen Geflechts biblischer Anspielungen mit potentiell eucharistischen Obertönen muß sich die Darstellung gerade in diesem Abschnitt auf einige exemplarische Aspekte und Belege beschränken; für zahlreiche weitere Hinweise vgl. LAPORTE, *Modèles* (wie n. 4). Origenes entfaltet die biblischen Typologien der Eucharistie differenzierter als alle seine Vorgänger; eine diachrone Rückfrage würde freilich den gegebenen Rahmen sprengen und muß darum unterbleiben; für ein Panorama vgl. KRETSCHMAR, *Abendmahl* (wie n. 163), pp. 62–64. Bemerkenswert ist, daß Origenes gerade in seiner Eucharistie-theologie besonders häufig von Philo von Alexandrien geprägt scheint.

<sup>247</sup> Bei anderen Typologien ist der eucharistische Bezug nicht eindeutig: So ist das Gastmahl Abrahams bei den Eichen von Mamre (Gen 18) für Origenes zwar *totum ... mysticum, totum sacramentis repletum* (*hom.* 4, 2 in *Gen.*, GCS 6, p. 52, l. 13f); man muß aber weder in der christologischen Interpretation mit ihren Anspielungen auf die Passion noch in der Auslegung der Fußwaschung (*ibid.*, p. 53, l. 5f: *sciebat enim dominica sacramenta non nisi in lavandis pedibus consummanda*) eine Anspielung auf die Liturgie sehen (so z. B. GRIM-

### a. Erstlinge

So kann Origenes ohne ausführliche Erklärung auf die traditionelle Interpretation der Eucharistie im Lichte der alttestamentlichen *Erstlinge* zu sprechen kommen,<sup>248</sup> nicht ohne freilich die eucharistische Anspielung sogleich zugunsten der Aufnahme des Wortes Gottes zu transzendieren:

„Denn jene Erstlinge, die im Gesetz dargebracht wurden, wurden durch die Nahrung aufgenommen und ‚gelangten in den Magen und wurden‘, wie das Evangelium sagt, ‚in den Abort ausgeschieden‘ (vgl. Mt 15,17). Wer aber jene Erstlinge verzehrt und das ‚Brot‘ gekostet hat, ‚das vom Himmel gekommen ist, wird nicht sterben, sondern zum ewigen Leben bleiben‘ (vgl. Joh 6,58). Jenes nämlich ist das Brot, das, wenn es immer gegessen wird, immer bleibt, ja sogar immer vermehrt wird. Es ist also, wie auch der Apostel sagt, eine ‚geistige Speise‘ (1 Kor 10,3), die umso mehr wächst, je mehr sie gebraucht wird. Je mehr du nämlich das Wort Gottes zu dir nimmst, je nachdrücklicher du jene Speise ißt, umso reichlicher wird sie in dir im Überfluß vorhanden sein.“<sup>249</sup>

MELT, *Eucharistiefeier* [wie n. 5], p. 120; KRETSCHMAR, *Abendmahl* [wie n. 163], p. 63), da die *sacramenta* und *mysteria* auch jene der Schrift und der Heilsgeschichte sein können.

<sup>248</sup> In *Cels.* 8, 34, *SC* 150, p. 248, l. 5f, wird nicht deutlich, ob die Eucharistie gemeint ist, wenn Origenes von der Abgabe der Erstlinge und dem Emporsenden von Gebeten durch den großen Hohenpriester Jesus (Hebr 4,14) spricht: Ὡς δὲ τὰς ἀπαρχὰς ἀποδίδομεν, τούτῳ καὶ τὰς εὐχὰς ἀναπέμπομεν, ἔχοντες ἀρχιερεῖα μέγαν ... (zum Kontext vgl. auch n. 120, 106 und 159).

In *hom.* 11, 2 in *Num.* (Zitat s. o. n. 70) ist der Zusammenhang mit einer Eucharistiefeier nicht klar; außerdem geht es hier zunächst nicht um eine metaphorische Beschreibung der Eucharistie, sondern um eine tatsächliche Abgabe für den Klerus, wie Origenes wiederholt ausführlich argumentiert: *Hanc ergo legem observari etiam secundum litteram ... necessarium puto* (*hom.* 11, 1 in *Num.*, *GCS* 6, p. 75, l. 7f; vgl. auch *hom.* 11, 2 in *Num.*, *ibid.*, p. 79, l. 2f). Erst nach mehreren anderen Allegorien wendet Origenes die Erstlinge auch auf die Eucharistie an; vgl. n. 249. Zum theologischen Umfeld dieser Deutung vgl. z. B. LAPORTE, *Modèles* (wie n. 4), pp. 13–15. Daß den *primitiae* oder ἀπαρχαί unterschiedliche Vorstellungen der hebräischen Bibel zugrunde liegen, kann hier nur angedeutet werden; vgl. z. B. C. LEONHARD, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research*, Berlin, 2006 (SJ 35), pp. 141–159, hier v. a. 141–148.

<sup>249</sup> *Hom.* 11, 6 in *Num.*, *GCS* 7, p. 88, ll. 7–15: *Nam illae primitiae, quae offerebantur in lege, consumebantur per cibos et ingressae in ventrem digerebantur, ut Evangelium dicit, ‚in secessum‘. Istas autem primitias qui manducaverit et gustaverit, panem, qui de coelo descendit, non morietur, sed permanet in vitam aeternam. Iste enim panis, qui cum semper comedatur, semper permanet, immo semper augetur. Est ergo, sicut et Apostolus dicit, ‚spiritalis esca, quae quanto magis insumitur, tanto amplius crescit. Quanto enim amplius verbum Dei sumpseris, quanto instantius cibum istum comederis, tanto in te affluentius abundabit.*



### b. Schaubrote

Die *Schaubrote* zieht Origenes mehrfach als Typus der Eucharistie heran;<sup>250</sup> *hom.* 13, 3 *in Lev.* zu Lev 24,5–9 entfaltet eine regelrechte Theologie der eucharistischen Anamnese,<sup>251</sup> transzendiert diese Deutung in weiterer Folge allerdings wiederum zugunsten der Deutung auf das Wort Gottes.<sup>252</sup> Die Erzählung von 1 Sam 21,5.7 dient Origenes hingegen wiederholt zur Einschärfung der Forderung nach sexueller Enthaltung vor dem Empfang der Eucharistie.<sup>253</sup>

### c. Manna

Das Verständnis des *Manna* als Voraus- und Gegenbild der Eucharistie ist schon in Joh 6,49f<sup>254</sup> und 1 Kor 10,3<sup>255</sup> angelegt; wo Origenes diese Stränge verbindet, will er vermutlich auf die Eucharistie anspielen:<sup>256</sup>

So deutet *hom.* 5, 1 *in Ex.* den Wüstenzug der Israeliten (Ex 12,37; 13,20; vgl. auch 16,1) im Licht der vom Apostel Paulus „überlieferten

<sup>250</sup> Zur Frage, ob es sich um eine verbreitete Deutung handelt, vgl. positiv A. ADAM, Ein vergessener Aspekt des frühchristlichen Herrenmahles. Ein Beitrag zur Geschichte des Abendmahlsverständnisses der Alten Kirche, *ThLZ* 88 (1963), pp. 9–20, hier p. 10f (mit insgesamt wohl etwas überzogenen Schlußfolgerungen), dagegen vgl. KRETSCHMAR, *Abendmahl* (wie n. 163), p. 62f.

Es ist bemerkenswert, daß die Homilie über Ex 25f den in Ex 25,30 und 26,35 angeordneten Tisch mit den Schaubroten zwar erwähnt (*hom.* 9, 3. 4 *in Ex.*, *GCS* 6, p. 238, l. 14; p. 242, l. 9), aber auf eine eucharistische Deutung verzichtet; vgl. auch *Cant.* 2, *GCS* 8, p. 160, l. 22f. *Hom.* 5, 3 *in Num.*, *GCS* 7, p. 29, l. 8f, deutet den Schaubrottisch von Num 4,7 nicht eucharistisch, sondern auf jene, *quicumque habent panes Dei ac pascunt animas, esurientes iustitiam*; zu 1 Sam 21,4–7 vgl. die Belege von n. 253.

<sup>251</sup> Zitat s. o. n. 138.

<sup>252</sup> Vgl. n. 130.

<sup>253</sup> S. o. n. 94 zu *fr.* 34 *in 1 Cor.* und *hom.* 9, 5 *in Ezech.* Die exegetischen Fragmente zur Stelle selbst (*GCS* 3<sup>2</sup>, p. 298) enthalten die eucharistische Deutung nicht.

<sup>254</sup> Gerade diese Verse interpretiert Origenes in der Regel nicht-eucharistisch; vgl. *Jo.* 6, 45 § 236, *GCS* 4, p. 154, l. 29f; p. 155, l. 5f, sowie *Jo.* 10, 17 § 99, *ibid.*, p. 187f (trotz Verquickung mit Joh 1,14 und dem Pascha wohl nicht eucharistisch; vgl. BUCHINGER, *Pascha* [wie n. 29], vol. 1, p. 65f u. ö.), besonders deutlich z. B. auch *hom.* 3, 10 *in Ps.* 36 (37),19, *SC* 411, p. 164, l. 68f. Zur Rezeption der Brotrede von Joh 6 im allgemeinen vgl. n. 200.

<sup>255</sup> In sich versteht Origenes den Vers nicht notwendig eucharistisch; vgl. *hom.* 11, 2 *in Ex.*, *GCS* 6, p. 254, ll. 10–12; *Jo.* 6, 44 § 227, *GCS* 4, p. 153, ll. 6–12. In *hom.* 7, 4 *in Lev.*, *GCS* 6, p. 382, ll. 18–22, und *Cels.* 4, 49, *SC* 136, p. 312, ll. 33–36, dient die Stelle nur zur Rechtfertigung der allegorischen Schriftauslegung; vgl. auch *comm. in Mt.* 16, 4, *GCS* 10, p. 476, l. 29–p. 477, l. 6, und *comm. ser.* 22 *in Mt.*, *GCS* 11, p. 38, l. 8f; den geistigen Trank und die geistige Speise nimmt man danach (ähnlich wie nach *Cels.* 4, 49) *in sermonibus scripturarum legis vel prophetarum* auf. Zu *hom.* 19, 13 *in Jer.* s. o. n. 126.

<sup>256</sup> Vgl. schon *hom.* 11, 6 *in Num.* (Zitat s. o. n. 249). Für sich alleine scheinen die biblischen Verse für Origenes keine eucharistischen Assoziationen zu wecken.

Regel des Verständnisses“ (*tradita intelligentiae regula*; gemeint ist 1 Kor 10,1–4)<sup>257</sup> im Blick auf die Taufe und vermutlich auch auf die Eucharistie,<sup>258</sup> auch wenn er diese nicht explizit beim Namen nennt:

„Und das Manna wiederum, das die Juden als Speise des Magens und Sättigung der Kehle schätzen, nennt Paulus ‚geistige Speise‘ (1 Kor 10,3). Und nicht nur Paulus, sondern auch der Herr sagt darüber im Evangelium: ‚Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen ...‘ (Joh 6,49–51).“<sup>259</sup>

Auch in *hom. 7, 2 in Num.* ist der Bezug nicht ausdrücklich: „Damals war ‚im Rätsel‘ das Manna die Speise, jetzt aber ist ‚von Angesicht zu Angesicht‘ (Num 12,8) das Fleisch des Wortes Gottes (vgl. Joh 1,14?) eine ‚wahre Speise‘, wie er selbst sagt: ‚Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank‘ (Joh 6,55).“<sup>260</sup>

In der Homilie zur Perikope der Mannagabe (Ex 16,4f) scheint Origenes die eucharistische Deutung zwar eindeutig vorauszusetzen; er entfaltet sie aber nicht, sondern führt die lapidare Andeutung auf die sonntägliche Eucharistie sofort weiter, um auch die wochentägliche Bibellektüre als Gabe des himmlischen Manna zu interpretieren:

„Wenn aber aus den göttlichen Schriften feststeht, daß Gott am Herrentag das Manna regnen läßt und am Sabbat nicht regnen läßt, mögen die Juden verstehen, daß schon damals unser Herrentag dem jüdischen Sabbat vorgezogen wurde, daß schon damals angedeutet wurde, daß an ihrem Sabbat keine Gnade Gottes vom Himmel zu ihnen herabgestiegen ist, daß kein himmlisches Brot, welches das Wort Gottes ist, zu ihnen kam. ... An unserem Herrentag aber läßt der Herr immer das Manna vom Himmel regnen. Aber auch heute sage ich, daß der Herr Manna vom Himmel regnen läßt: Göttlich sind nämlich jene Worte, die uns vorgelesen wurden, und von Gott sind die Worte, die uns vorgetragen

<sup>257</sup> GCS 6, p. 184, ll. 3. 21–23.

<sup>258</sup> Die Verbindung von Anspielungen auf die Taufe mit dem Essen vom Fleisch des Wortes ist freilich noch kein eindeutiger Hinweis auf die Eucharistie; vgl. z. B. *hom. 4, 8 in Lev.*, GCS 6, p. 327, l. 19–p. 328, l. 9.

<sup>259</sup> GCS 6, p. 184, ll. 13–19: *Et rursum manna, quod Iudaei cibum ventris et satietatem aestimant gulae, ‚escam spiritalem‘ nominat Paulus. Et non solum Paulus, sed et Dominus de eodem in evangelio dicit: ‚patres vestri manna manducaverunt in deserto ...‘.* Die Fortsetzung entfaltet zwar eine hohe Tauftheologie (vgl. v. a. *hom. 5, 2 in Ex.*, *ibid.*, p. 186, ll. 14–21); ob hingegen mit der *esca spiritalis* und dem *potus spiritalis* von 1 Kor 10,3f (*ibid.*, p. 185, l. 9f) die Eucharistie gemeint ist, wird nicht ganz deutlich.

<sup>260</sup> GCS 7, p. 39, l. 27–p. 40, l. 2: *Tunc ‚in aenigmate‘ erat manna cibus, nunc autem ‚in specie‘ caro Verbi Dei ‚verus est cibus‘, sicut ipse dicit quia: ‚caro mea vere cibus est et sanguis meus vere potus est‘; zuvor (*ibid.*, ll. 16–19) zitiert Origenes 1 Kor 10,1–4.*

wurden, herabgestiegen, und so wird uns, die wir dieses Manna aufnehmen, immer Manna vom Himmel gegeben (vgl. Joh 6,31) ...<sup>261</sup>

#### *d. Cluster biblischer Metaphern*

Manchmal verwendet Origenes ganze *Cluster biblischer Metaphern*, um auf die Eucharistie anzuspieren:

So beschreibt *hom. 6, 2 in Jud.* die Zeit des Katechumenats als jene, „bevor wir die Zuteilung des ‚himmlischen Brotes‘ (vgl. Joh 6,31–58) erreichen und mit dem Fleisch des ‚makellosen Lammes‘ (vgl. 1 Petr 1,19) genährt werden, bevor wir mit dem Blut (vgl. Gen 49,11) des ‚wahren Weinstocks‘ (vgl. Joh 15,1), der aus der Wurzel Davids aufsteigt, trunken gemacht werden ...“, die Zeit nach der Initiation aber als jene, „sobald wir die Sakramente des ‚himmlischen Heeres‘ (vgl. Lk 2,13) gekostet haben und mit dem ‚Brot des Lebens‘ (vgl. Joh 6,35.48) gestärkt wurden“.<sup>262</sup>

Auch *hom. 11, 7 in Ex.* spielt in verschiedenen biblischen Bildern auf die Taufeucharistie an: „Er wird nämlich wenig später zum Hochzeitsmahl

<sup>261</sup> *Hom. 7, 5 in Ex.*, GCS 6, p. 211, ll. 9–21: *Quod si ex divinis scripturis hoc constat quod in die dominica Deus pluit manna et in sabbato non pluit, intelligant Iudaei iam tum praelatam esse dominicam nostram Iudaico sabbato, iam tunc indicatum quod in sabbato ipsorum gratia Dei ad eos de coelo nulla descenderit, panis coelestis, qui est sermo Dei, ad eos nullus venerit. ... In nostra autem dominica die semper Dominus pluit manna de coelo. Sed et hodie ego dico quia pluit Dominus manna de coelo. Coelestia namque sunt eloquia ista, quae nobis lecta sunt, et a Deo descenderunt verba, quae nobis recitata sunt, et ideo nos, qui tale manna suscepimus, semper nobis manna datur de coelo.* Die Homilie schließt zwar mit einer allegorischen Anspielung auf den Weg der christlichen Initiation, versteht das „himmlische Manna“ aber nicht explizit eucharistisch, sondern auf das *verbum Dei*, quod in ecclesia praedicatur; vgl. *hom. 7, 8 in Ex.*, *ibid.*, p. 216, ll. 3–8.

<sup>262</sup> GCS 7, p. 500, ll. 5–10: *antequam ‚panis coelestis‘ consequamur annonam et ‚agni immaculati‘ carnibus satiemur, antequam ‚verae vitis‘, quae adscendit de radice David, sanguine inebriemur ... Ubi vero iam ‚militiae coelestis‘ sacramenta gustavimus et ‚pane vitae‘ refecti sumus ...* Unter der *militia coelestis* ist wohl weniger der „Kampf gegen den Satan“ (so SCHERMANN, *Abendmahlsliturgien* [wie n. 1], p. 85; ähnlich GRIMMELT, *Eucharistiefeyer* [wie n. 5], p. 137) als vielmehr das „himmlische Heer“ von Lk 2,13 zu verstehen; die Eucharistie wäre demnach also Speise der Engel. Wo Origenes freilich in den Worten von Ps 77 (78),25 vom „Brot der Engel“ spricht, meint er nicht die Eucharistie; vgl. G. MADEC, „Panis angelorum“ (selon les Pères de l’Église, surtout S. Augustin), in: *Forma Futuri*, FS M. PELLEGRINO, Torino, 1975, pp. 818–829, hier pp. 819–821. Das gilt wohl sogar für die Anspielung im Kommentar zur Abendmahlsperikope *comm. ser. 86 in Mt.*, GCS 11, p. 197, l. 28–p. 198, l. 2: *corporaliter enim et secundum similitudinem praesentis cibi et potus ‚non est regnum dei esca et potus‘* (vgl. Röm 14,17) *his, qui exhibuerunt se dignos pane caelesti et pane angelorum* (Ps 77 [78],24f; vgl. Weish 16,20) *et esca illa, de qua dicit salvator: ‚mea esca est, ut faciam voluntatem eius qui me misit et perficiam opus eius‘* (vgl. Joh 4,34).

eintreten (vgl. Mt 22,11f), er wird vom Fleisch des Lammes essen, er wird den ‚Kelch des Heiles‘ (vgl. Ps 115,4 [116,13]<sup>263</sup>) trinken.“<sup>264</sup>

*e. Signifikante Negativbefunde: Opfer und Pascha*

Angesichts derart differenziert entfalteter Typologien sind zwei Negativbefunde umso bemerkenswerter: erstens deutet Origenes die Eucharistie selbst nirgends direkt im Lichte alttestamentlicher *Opfer*,<sup>265</sup> und wo er das Gebet der Christen opfermetaphorisch interpretiert, handelt es sich nicht notwendig um das Eucharistiegebet.<sup>266</sup> Vermutlich liegt in dieser Enthaltung auch der Grund dafür, daß Origenes zweitens – anders als die ältere christliche Literatur – kein besonders ausgeprägtes Interesse an der Deutung der Eucharistie im Lichte des biblischen *Pascha* hat, obwohl er sie selbstverständlich voraussetzt.<sup>267</sup> Die Taufeucharistie umschreibt er zwar mehrfach metaphorisch als „Essen vom Fleisch des Lammes“,<sup>268</sup> und wenn *comm. ser. 10 in Mt.* das Essen des Fleisches Christi und das Trinken von seinem Blut (vgl. Joh 6,53–56) als Salbung „der ‚Türstürze der Häuser‘ (vgl. Ex 12,7) der Seele“ der Christen beschreibt, ist dies vermutlich eine Anspielung auf die Kommunion.<sup>269</sup> Origenes hält im Vorfeld des Kommentars zum Letzten Abendmahl sogar grundsätzlich fest, daß wir „zwar aus dem Buchstaben des Gesetzes heraustreten, aber innerhalb des geistigen Sinnes des Gesetzes stehen; indem wir auf geistige Weise feiern, erfüllen

<sup>263</sup> Ps 115,4 (116,13) versteht Origenes nur ausnahmsweise eucharistisch; vgl. n. 178.

<sup>264</sup> Zitat s. o. n. 91.

<sup>265</sup> S. o. cap. 2.4.a mit n. 221ff. Selbst in *hom. 7, 1 in Lev.* (Zitat s. o. n. 209) bleibt der Zusammenhang zwischen Opfermetaphorik und Abendmahl lose; das Opfer ist jedenfalls die Passion und der Altar das Kreuz. Die dichteste Verbindung von Abendmahl und alttestamentlichen Opfervorstellungen findet sich in *hom. 9, 10 in Lev.* (Zitat s. o. n. 77) zu Lev 16,13f, wo jenes Blut, in dem Christus die Sühne gewirkt hat, welche die Menschen mit Gott versöhnt hat, mit dem eucharistischen Kelch identifiziert wird; beides ist das Blut des Wortes (λόγος). Zu den potentiell eucharistischen Implikationen der Versöhnungslehre des Origenes vgl. LAPORTE, *Modèles* (wie n. 4), pp. 37–42. Es ist freilich bemerkenswert, daß unter den sieben in *hom. 2, 4 in Lev.*, GCS 6, p. 295f, genannten Weisen der Sündenvergebung nicht von der Eucharistie die Rede ist.

<sup>266</sup> Vgl. n. 106.

<sup>267</sup> Zum folgenden vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, pp. 845–867.

<sup>268</sup> *Hom. 11, 7 in Ex.* (Zitat s. o. n. 91; deutsch bei n. 264); *hom. 6, 2 in Jud.* (Zitat s. o. n. 262); in diesen beiden Texten nennt Origenes das Pascha nicht beim Namen. Es fällt auf, daß beide Male von der Taufeucharistie und nicht allgemein von der Eucharistie die Rede ist; das gilt auch für den Kommentar zu Ex 12,7.8f in *pasch. 1, 76* = Papyrus p. 25, ll. -8--4, *CAnt 2*, p. 202: Μετὰ δὲ τὸ χρυσθῆναι ἡμᾶς, τοῦτ' ἔστιν τὸ πιστεῦσαι εἰς Χ(ριστὸν), τότε καὶ ἐπὶ τῇ βρωσῇ ἐρχεσθαι κελεύμεθα τοῦ Χ(ριστοῦ) ὡς δηλοῖ τὰ ἑξῆς ῥετάρ' <Ex 12,8f>. In der Regel bezieht Origenes das Paschamahl allerding auf die Teilhabe am Logos im Medium der Schrift; vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, pp. 838–845.

<sup>269</sup> Zitat und Diskussion s. o. n. 85; für weitere mögliche Assoziationen zwischen dem Blut des Lammes und der Eucharistie vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, pp. 847–850.

wir alles, was dort leiblich zu feiern geboten wird. Wir ‚werfen‘ nämlich ‚den alten Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit hinaus‘ und feiern das Pascha, ‚in den Mazzot der Lauterkeit und Wahrheit‘ (vgl. 1 Kor 5,7f), indem Christus mit uns Mahl hält, nach dem Willen des Lammes (vgl. Joh 1,29), das sagt: ‚Wenn ihr nicht mein Fleisch eßt und mein Blut trinkt, werdet ihr kein bleibendes Leben in euch haben‘ (vgl. Joh 6,53f).“<sup>270</sup> In der konkreten exegetisch-theologischen Praxis verzichtet Origenes aber weitgehend auf eine detaillierte allegorische Anwendung einzelner Bestimmungen des alttestamentlichen Pesachgesetzes auf die Eucharistie. In der Regel ist die Eucharistiefeier der Kirche für ihn nämlich eher (nur) Symbol jenes Festes, das Jesus mit seinen Jüngern feierte, und damit nur indirekt des alttestamentlichen Pascha;<sup>271</sup> insofern Jesus beim Abendmahl aber auch von der Erfüllung im Reich Gottes spricht (vgl. Lk 22,16), hat die Eucharistiefeier einen Bezug zum „vollen Pascha“, welches Jesus „auch jetzt ‚wie durch einen Spiegel im Rätsel‘ (vgl. 1 Kor 13,12) der Erfüllung ‚zu erfüllen gekommen‘ (vgl. Mt 5,17)“ sei.<sup>272</sup> Das biblische Pascha und die kirchliche Eucharistie sind also gleichermaßen zugunsten der eschatologischen Wirklichkeit zu relativieren.<sup>273</sup>

### 3. Ergebnis: Origenes am Übergang zur großkirchlichen Tradition?

Die Durchsicht der Angaben des Origenes über die Eucharistiefeier bringt zwar erwartungsgemäß keine neuen Daten hervor; es ist weniger das Bild, das sich geändert hätte, als vielmehr sein Rahmen. Wenn man aber davon ausgeht, daß Dokumente der vornicaenischen Zeit nicht von vorneherein in Kontinuität zur Entfaltung des Gottesdienstes in reichskirchlicher Zeit zu interpretieren sind, gewinnt das Zeugnis des Origenes neues Gewicht: auch wenn viele Detailfragen offenbleiben müssen, wird doch deutlich, daß

<sup>270</sup> *Comm. ser. 79 in Mt.*, GCS 11, p. 189, ll. 24–30: *Ergo de littera quidem legis egredimur infra virtutem autem spiritalem legis constituti, spiritaliter celebrantes inplemus omnia quae illic corporaliter celebranda mandantur. ‚expellimus‘ enim ‚vetus fermentum malitiae et nequitiae‘, et ‚in azymis sinceritatis et veritatis‘ celebramus pascha Christo nobiscum coëpulante ...* (Fortsetzung des Zitates s. o. n. 187).

<sup>271</sup> Vgl. *hom. 19, 13 in Jer.* (Zitat s. o. n. 192); weitere Belege in cap. 2.3.a mit n. 193–195.

<sup>272</sup> *Comm. ser. 86 in Mt.* (Zitat s. o. n. 240).

<sup>273</sup> Vgl. BUCHINGER, *Pascha* (wie n. 29), vol. 2, p. 857f; generell zum eschatologischen Vorbehalt in der Festtheologie des Origenes vgl. *ibid.*, pp. 898–906. Der Eucharistietheologie verleiht Origenes auch dadurch eine implizit eschatologische Dimension, daß er in *hom. 11, 7 in Ex.* (Zitat s. o. n. 91) das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (vgl. Mt 22,11f) als Metapher für die Eucharistie heranzieht. Die systematische Auslegung dieser Perikope hat keine unmittelbar eucharistischen Implikationen; zu *comm. in Mt. 17, 15–24*, GCS 10, pp. 628–652, vgl. nach H. CROUZEL, La parabole des invités aux nocces commentée par Origène, *ASeign* 74 (1963), pp. 67–83, zuletzt M. C. PENNACCHIO, La parabola del banchetto nuziale (Mt 22, 1–14) nell’esegesi origeniana, in *Origeniana Octava* (wie n. 81), vol. 1, pp. 687–698.

er Entwicklungen bezeugt, welche sich zwar später allgemein durchsetzen sollten, zu seiner Zeit aber noch keineswegs breit belegt sind. So läßt sich die Verbindung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier wahrscheinlich machen, die bei den nordafrikanischen Zeitgenossen des Origenes noch nicht sicher bezeugt ist;<sup>274</sup> damit und durch seine zugegebenermaßen spärlichen Hinweise über die eucharistische Praxis wird Origenes zum wertvollen Zeugen der Konsolidierung des „Meßschemas“ der Eucharistiefeier. Ein Eucharistiegebet, das neben dem Dank auch eine Epiklese, vielleicht auch eine explizite Darbringungsaussage enthielt, ist in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts noch alles andere als selbstverständlich;<sup>275</sup> wo auch immer die von Origenes zitierten Bitten ihren genauen Ort hatten, sind sie ein wertvolles Detail früher liturgischer Gebetspraxis. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Origenes damit der älteste Zeuge für Interzessionen als integrales Strukturelement des Eucharistiegebetes ist; jedenfalls belegt sein Zitat eindeutig die Verfestigung von Inhalten und Formeln des Gebetes. Sowohl der formale Rekurs des Origenes auf fixe Konventionen eucharistischen Betens als auch die damit verbundene inhaltliche Regel, die *προσφορά* sei an den Vater zu richten, bestätigen das aus anderen Quellen gewonnene Bild, daß beides zu seiner Zeit noch nicht selbstverständlich war. Der kostbare Einblick, den Origenes mit seiner Intervention im Gespräch mit Herakleides gewährt, läßt außerdem erkennen, daß Origenes nicht nur Zeuge, sondern auch Protagonist einer eucharistischen Gebetspraxis in Einheit von Glaubens- und Gebetsregel war. Sein Einfluß reicht aber weit über dieses bewußte theologisch-liturgische Engagement hinaus: einerseits verkörpert Origenes in Person den Transfer von Auffassungen – nicht notwendig Praktiken – zwischen Alexandrien und Palästina;<sup>276</sup> andererseits ist seine direkte oder indirekte Nachwirkung in Motiven und Formulierungen späterer eucharistischer und eucharistiethologischer Texte und liturgischer Ordnungen zu erkennen, die freilich nicht mehr Gegenstand dieser Untersuchung sind.<sup>277</sup>

<sup>274</sup> Bei Tertullian läßt sich die Verbindung wahrscheinlich machen, aber nicht beweisen (vgl. SALZMANN, *Lehren* [wie n. 26], pp. 387–429, hier v. a. pp. 395; 399f.; 404); selbst bei Cyprian scheint sie bei kritischer Lektüre noch nicht so selbstverständlich, wie etwa von SALZMANN, *ibid.*, pp. 438–440, vorausgesetzt.

<sup>275</sup> Vgl. BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (wie n. 2), p. 136f.: „The structural similarities between the Strasbourg Papyrus and seemingly earlier forms of the eucharistic prayers of Sarapion and of the *Apostolic Tradition* imply that one particularly prevalent form, at least from early in the fourth century onwards if not before, was the combination of praise and petitionary units by means of an ‘offering’ or ‘thanksgiving/offering’ formula linking them together.“

<sup>276</sup> Wie weit seine umfangreiche Reisetätigkeit (nicht nur im Nahen Osten, sondern auch nach Kleinasien, Athen und Rom ...) die grundsätzliche Kompatibilität liturgischer Ordnungen und Bräuche bezeugt, ist leider nicht zu erkennen.

<sup>277</sup> Neben der vieldiskutierten Patenschaft des Origenes für die Interpretation des Sanctus in der alexandrinischen liturgischen Tradition (s. o. n. 136; zum Trishagion vgl. auch n. 111



## Anhang: Stellenregister\*

hom. 4, 2 in Gen.	67	sel. in Lev. 10,9	23
hom. 10, 3 in Gen.	16	hom. 4, 3 in Num.	12
hom. 2, 2 in Ex.	19	hom. 5, 1 in Num.	13f. 19. 22. 26
hom. 2, 4 in Ex.	32	hom. 5, 3 in Num.	12f. 19. 45. 69
hom. 5, 1 in Ex.	32. 69	hom. 7, 2 in Num.	54. 70
hom. 5, 2 in Ex.	70	hom. 10, 1 in Num.	49
hom. 7, 5 in Ex.	14. 16. 70	hom. 11, 1 in Num.	68
hom. 7, 8 in Ex.	71	hom. 11, 2 in Num.	21. 40. 68
hom. 9, 3f in Ex.	69	hom. 11, 6 in Num.	54. 68f
hom. 10, 4 in Ex.	32	hom. 11, 9 in Num.	31. 34. 45
hom. 11, 2 in Ex.	69	hom. 13, 5 in Num.	33
hom. 11, 7 in Ex.	15. 26f. 48. 71-73	hom. 16, 9 in Num.	26. 54f. 57
hom. 12, 1 in Ex.	19	hom. 19, 1 in Num.	32
hom. 13, 3 in Ex.	19. 26. 32. 49. 56	hom. 24, 1 in Num.	60
hom. 1, 1 in Lev.	32f	hom. 26, 3 in Num.	32
hom. 1, 3 in Lev.	24. 60	hom. 26, 6 in Num.	45
hom. 2, 4 in Lev.	72	hom. 2, 1 in Jos.	19f. 23f. 61
hom. 4, 8 in Lev.	70	hom. 4, 1f in Jos.	12. 24
hom. 5, 2 in Lev.	32	hom. 10, 3 in Jos.	18. 20. 25
hom. 5, 3 in Lev.	12	hom. 16, 5 in Jos.	45
hom. 5, 5 in Lev.	32	hom. 21, 2 in Jos.	12
hom. 5, 8 in Lev.	16. 42	hom. 2, 3 in Jud.	14
hom. 7, 1 in Lev.	12. 19. 23. 42. 57.	hom. 3, 2 in Jud.	19. 24
	60. 72	hom. 6, 2 in Jud.	26. 57. 71f
hom. 7, 2 in Lev.	58. 60	fr. in Ps. 115,1 (116,10)	49
hom. 7, 4 in Lev.	69	hom. 2, 6 in Ps. 37 (38),19	26. 28. 47. 65
hom. 7, 5 in Lev.	12. 54	hom. 3, 10 in Ps. 36 (37),19	69
hom. 9, 1 in Lev.	32	prol. in Ps. 1, 1	34f
hom. 9, 10 in Lev.	13. 19. 23. 33.	sel. in Ps. 27 (28),2	34f
	42. 60. 72	Cant. 1	17. 19
hom. 13, 1 in Lev.	32	Cant. 2	12. 14. 17.
hom. 13, 3 in Lev.	13. 19. 38. 41f.		19f. 27. 43.
	54. 60. 69		52. 57. 69
hom. 13, 4 in Lev.	41	Cant. 3	45
hom. 13, 5f in Lev.	19. 25-28. 38. 41.	hom. 1, 2 in Is.	15
	49. 58	hom. 1, 5 in Is.	15. 24. 31

und 118) vgl. z. B. die ebenfalls im alexandrinischen Bereich belegte diakonale Aufforderung, nach Osten zu blicken (s. o. n. 77) oder die zuerst in Palästina bezeugte, dann aber weit verbreitete Verwendung von Ps 33 (34),9 als Kommunionpsalm (vgl. BUCHINGER, *Pascha* [wie n. 29], vol. 2, p. 876f); zu untersuchen wäre auch, ob die möglicherweise schon von Eusebius bezeugte Verwendung von Hebr 12,22f in der Jakobusliturgie (vgl. M. H. SHEPHERD, *Eusebius and the Liturgy of Saint James*, *YLS* 4 [1963], pp. 109–123, hier p. 112f) indirekt von Origenes beeinflusst ist, dem die Motive dieser biblischen Stelle bekanntlich besonders teuer waren; vgl. J. LOSADA, *La iglesia kosmos en Origenes*, *MCom* 51 (1969), pp. 33–112, hier pp. 73–110.

\* Für die Erstellung des Registers danke ich Herrn Florian Würsch.

hom. 5, 2 in Is.	14. 16. 19. 33. 37. 42. 58		58f. 63. 65f. 71. 73
hom. 6, 3 in Is.	15	comm. ser. 86bis in Mt.	48
hom. 6, 7 in Is.	15	comm. ser. 89 in Mt.	18
hom. 7, 4 in Is.	15	comm. ser. 92 in Mt.	49
hom. 12, 2 in Jer.	21. 42f. 48f. 52	comm. ser. 114 in Mt.	43. 56. 58. 61
hom. 12, 3 in Jer.	20. 24	comm. ser. 127 in Mt.	21
hom. 14, 14 in Jer.	43f	fr. 122 in Mt.	54. 67
hom. 15, 1 in Jer.	44	fr. 527 in Mt.	36
hom. 18, 2 in Jer.	40	fr. 528 in Mt.	48
hom. 19, 10 in Jer.	37	hom. 6 in Lc.	32
hom. 19, 11 in Jer.	37	hom. 7 in Lc.	16
hom. 19, 13 in Jer.	26f. 37. 43. 48. 51f. 69. 73	hom. 12 in Lc.	17
		hom. 14 in Lc.	17
hom. 19, 14 in Jer.	32. 37	hom. 15 in Lc.	32
fr. 28 in Jer.	65	hom. 22 in Lc.	37
fr. 50 in Jer.	19. 23. 28f. 47	hom. 31 in Lc.	17
hom. 3, 4 in Ezech.	32	hom. 39 in Lc.	17. 39
hom. 9, 5 in Ezech.	28. 69	Jo. 1, 30 § 208	51. 53
hom. 12, 5 in Ezech.	32	Jo. 6, 44 § 227	69
sel. in Ezech. 7,22	29. 35. 47. 49	Jo. 6, 45 § 236	69
sel. in Ezech. 18,31	26f. 43. 52. 65	Jo. 10, 17 § 99	69
comm. in Mt. 10, 24	28	Jo. 28, 4 § 27	26. 28
comm. in Mt. 10, 25	26-28. 39. 48f. 64	Jo. 28, 4 § 30	26
comm. in Mt. 11, 2	39	Jo. 28, 5 § 36f	14
comm. in Mt. 11, 14	22. 28. 30. 34. 36f. 46. 49. 53f. 62-64. 67	Jo. 28, 6 § 39-42	34
		Jo. 32, 24 § 304	48
comm. in Mt. 13, 10	47	Jo. 32, 24 § 305	42
comm. in Mt. 15, 22	66	Jo. 32, 24 § 308	63
comm. in Mt. 15, 26	19	Jo. 32, 24 § 309	26. 28. 35. 42. 49. 52. 64
comm. in Mt. 16, 4	69	Jo. 32, 24 § 310	26. 47. 52f. 64. 67
comm. in Mt. 16, 6	49		
comm. in Mt. 16, 7	54	comm. in Rom. 2, 10 (14)	49
comm. in Mt. 16, 22	19f	comm. in Rom. 5, 1	43
comm. in Mt. 16, 33	66	comm. in Rom. 8, 4	31. 34
comm. in Mt. 17, 15-24	73	comm. in Rom. 9, 12	45
comm. in Mt. 17, 33	43	comm. in Rom. 9, 29	44
comm. ser. 10 in Mt.	26. 54. 72	comm. in Rom. 9, 42	37
comm. ser. 12 in Mt.	19f	comm. in Rom. 10, 4	37
comm. ser. 22 in Mt.	69	comm. in Rom. 10, 33	18
comm. ser. 27 in Mt.	54	fr. 34 in 1 Cor.	21. 27f. 36. 58. 64. 69
comm. ser. 79 in Mt.	27. 37. 43. 48. 50. 52. 54. 59. 73	fr. 44 in 1 Cor.	65
		or. 5, 1	13
comm. ser. 82 in Mt.	20. 26. 49f. 65	or. 11, 1	45
comm. ser. 85 in Mt.	20. 25. 42f. 52f. 56. 58. 63	or. 14, 2	48
		or. 14, 2-6	34
comm. ser. 86 in Mt.	12. 19. 25-27. 42. 47f. 50. 52-54.	or. 14, 5	48
		or. 14, 6	33

or. 15, 1	30	Cels. 8, 22	15
or. 15, 4	30	Cels. 8, 24	49
or. 16, 1	30	Cels. 8, 26	31
or. 18, 1-5	18	Cels. 8, 32	36. 45
or. 27, 4	54. 67	Cels. 8, 33	21f. 30. 34f. 39.
or. 27, 9	67		47. 61
or. 31, 3	14	Cels. 8, 34	31. 35. 45. 68
or. 31, 4	61	Cels. 8, 36	31. 45
or. 31, 5	45	Cels. 8, 37	31
or. 32	13	Cels. 8, 57	36. 47
or. 33, 1	34. 46. 58	Cels. 8, 67	33
or. 33, 2-6	34	Cels. 8, 69	31
or. 33, 6	46	Cels. 8, 73	34. 44
or. 34	22	dial. 4, 24. 27	22. 34. 39
Cels. 3, 60	40	dial. 4, 24-28	24. 29
Cels. 4, 49	69	dial. 5, 4-6	25
Cels. 5, 4	31. 34f	dial. 5, 9-11	29
Cels. 5, 11	33	dial. 20	14
Cels. 7, 46	32. 34f	pasch. 1, 41	21
Cels. 8, 12	31	pasch. 1, 76	27. 72
Cels. 8, 13	31	pasch. 1, 97	43
Cels. 8, 17-20	20	pasch. 1, 105-109	28

### Summary

In spite of his reserve with respect to explicit statements about liturgical rites, Origen's vast oeuvre constitutes one of the most abundant sources for the history of Eucharistic practice and piety in the first three centuries. The Eucharist, which was celebrated on the Lord's day and probably also on Friday, was presumably preceded by a liturgy of the Word that consisted of reading of Scripture, preaching, prayer, and kiss; the "mass-type" of Eucharistic celebration appears already to have been established. Origen also mentions thanksgiving and an epiclesis as characteristic components of the Eucharistic Prayer, which by convention was to be directed through Jesus Christ to the Father, and was referred to as the "offering (*prosphora*)"; the existence of further elements remains hypothetical. The Eucharistic piety of Origen, which is literally shaped by thanksgiving and praise, is strongly Christocentric: the celebration of the Eucharist is presented quite bluntly as celebrating Passover and the Last Supper with Jesus. At the same time, the Eucharistic action is reflected in analogy to the communication with the Word via the medium of Scripture, and connection is made to the whole Christ-event. Among the effects of the Eucharist specified by Origen, the remission of sin, reconciliation and sanctification are particularly prominent. Given that Origen's Eucharistic theology draws on sophisticated and subtly

differentiated biblical metaphors, the absence of explicitly sacrificial terminology is all the more significant. In sum, Origen appears as an important witness at the threshold of the emerging tradition of what was to become the majority church.

Trotz seiner Zurückhaltung gegenüber expliziten Aussagen über liturgische Feiern gehört das umfangreiche Werk des Origenes zu den ergiebigsten Quellen über die Geschichte eucharistischer Praxis und eucharistischer Frömmigkeit in den ersten drei christlichen Jahrhunderten. Der am Herrentag und vermutlich auch am Freitag gefeierten Eucharistie ging vermutlich ein Wortgottesdienst mit Schriftlesung, Predigt, Gebet und Kuß voraus; vermutlich war der Meß-Typ der Eucharistiefeier etabliert. Als charakteristische Teile des konventionell durch Jesus Christus an den Vater zu richtenden und terminologisch als „Darbringung (*prosphora*)“ bezeichneten Eucharistiegebets erwähnt Origenes Danksagung und Epiklese; weitere Elemente bleiben hypothetisch. Die im strikten Sinne von Danksagung und Lobpreis geprägte eucharistische Frömmigkeit des Origenes ist stark christozentrisch: Die Eucharistiefeier wird sehr direkt als Feier des Pascha und des Abendmahls mit Jesus vorgestellt; zugleich wird das eucharistische Geschehen mit der Teilhabe am Wort im Medium der Schrift analogisiert und der Zusammenhang mit dem ganzen Christusereignis hergestellt. Unter den Wirkungen der Eucharistie ragen Sündenvergebung, Versöhnung und Heiligung heraus. Zur theologischen Entfaltung zieht Origenes differenzierte biblische Metaphern heran; umso signifikanter ist die Abwesenheit von Opferterminologie. Insgesamt erscheint Origenes als Zeuge am Übergang zur werdenden großkirchlichen Tradition.

# La notion de prochain chez Augustin au début de son épiscopat : le rôle matriciel du sermon *De dilectione Dei et proximi* (*Sermon Dolbeau 11*)

Jérôme LAGOUANÈRE

(Montpellier)

L'immense œuvre homilétique d'Augustin constitue un trésor, parfois négligé, pour mieux comprendre l'œuvre de l'évêque d'Hippone<sup>1</sup> ; car Augustin est d'abord évêque, et c'est souvent à travers son œuvre homilétique que s'élabore une pensée à laquelle les traités donnent forme. La découverte de nouveaux sermons par François Dolbeau d'abord dans un sermonnaire de Mayence à la fin des années 1980<sup>2</sup>, puis ceux découverts à Erfurt<sup>3</sup>, enfin les sermons pseudo-épigraphiques découverts à Olomouc à la fin des années 1990<sup>4</sup>, nous offrent ainsi de précieux éléments pour

<sup>1</sup> Pour une présentation générale de l'œuvre homilétique d'Augustin, voir : H.R. DROBNER, *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum. Überlieferung und Bestand – Bibliographie – Indices*, Leiden-Boston-Köln, 2000 (Supplements to Vigiliae Christianae, 49).

<sup>2</sup> Augustin, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, éd. par F. DOLBEAU, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009<sup>2</sup> (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 147). Pour le texte latin du *Sermon Dolbeau 11*, nous reprenons le texte édité par F. DOLBEAU dans l'ouvrage précité, p. 59-67 ; pour la traduction française, nous reprenons celle proposée par P.-M. BOGAERT (« Sermon de saint Augustin sur l'amour de Dieu et du prochain », *La Lettre de Maredsous*, 22/3 (1993), p. 97-107), à laquelle nous apporterons ponctuellement des modifications.

<sup>3</sup> I. SCHILLER – D. WEBER – Cl. WEIDMAN, « Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 1 mit Edition dreier Sermones », *Wiener Studien*, 121 (2008), pp. 227-284 ; *Id.*, « Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 2 mit Edition dreier Sermones zum Thema Almosen », *Wiener Studien*, 122 (2009), pp. 171-213 ; Cl. WEIDMANN, « The Corpus of Augustinian Sermons Recently Discovered at Erfurt: with a New Edition of Sermo 207 », dans *Ministerium sermonis. Philological, Historical, and Theological Studies on Augustine's Sermones ad populum*, A. DUPONT, M. LAMBERIGTS, G. PARTOENS (éd.), Turnhout, Brepols, 2009 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 53), p. 11-37 ; G. CATAPANO, *Sermoni di Erfurt. Introduction, Latin Text and Italian Translation (with Notes) of the Sermons of Augustine Discovered in Erfurt*, Venise, Marcianum Press, 2012.

<sup>4</sup> F. DOLBEAU, « Sept sermons antiques, tirés d'un homiliaire latin d'Olomouc », *Revue Bénédictine*, 111 (2001), p. 353-398 ; *Id.*, « Finale inédite d'un sermon d'Augustin (S. Mai

mieux appréhender l'œuvre de l'Hipponate et l'interaction entre l'œuvre homilétique et les traités<sup>5</sup>. Ce point est particulièrement prégnant lorsqu'on aborde une question aussi polémique que l'amour du prochain chez Augustin qui, depuis les fameuses critiques d'Anders Nygren à l'égard de la conception augustinienne<sup>6</sup>, a suscité un vaste débat<sup>7</sup>. Or, la découverte par François Dolbeau d'un sermon *De dilectione Dei et proximi*, sans nul doute daté de 397<sup>8</sup>, revêt une importance de premier ordre, car elle permet d'aborder la question à nouveaux frais. Isabelle Bochet a ainsi pu mettre en évidence combien ce sermon amène à relire le livre I du *De doctrina christiana*, contemporain de ce dernier, en montrant que l'amour du prochain ne doit pas seulement se comprendre à l'aune de la dialectique de l'*uti* et du *frui*, mais dans son interrelation avec l'amour de Dieu et la médiation christique<sup>9</sup>. Notre dessein ici sera moins de procurer un commentaire dudit

158), extrait d'un homiliaire d'Olomouc », *REAug*, 44 (1998), p. 181-203 (repris dans F. DOLBEAU, *Augustin et la prédication en Afrique*, Paris, 2004 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 179), p. 277-298).

<sup>5</sup> Sur ce point, voir les analyses suggestives d'H. MÜLLER, « Preacher: Augustine and His Congregation », dans *A Companion to Augustine*, M. VESSEY (éd.), Oxford, Blackwell, 2012, p. 297-309. Néanmoins, cette approche intertextuelle ne doit pas oblitérer l'importance de l'oralité et de l'interaction avec le public dans les sermons d'Augustin. Sur ce point, voir: S. P. ROSENBERG, « Beside Books: Approaching Augustine's Sermons in the Oral and Textual Cultures of Late Antiquity », dans *Tractatio scripturarum. Philological, Exegetical, Rhetorical and Theological Studies on Augustine's Sermons*. Ministerium Sermonis II, A. DUPONT, G. PARTOENS, M. LAMBERIGTS (éd.), Turnhout, Brepols, 2012 (*Instrumenta Patrisica et Mediaevalia* 65), p. 405-442.

<sup>6</sup> A. NYGREN, *Erôs et Agapè*, Paris, Cerf, 2009 (trad. fçse, 1952), III, p. 5-130.

<sup>7</sup> La bibliographie sur le sujet est abondante. Citons notamment: R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 14); O. O'DONOVAN, « *Usus and fruitio* in Augustine, *De doctrina christiana* I », *The Journal of Theological Studies*, 33/2 (1982), p. 361-397; R. CANNING, « The Augustinian *uti/frui* Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God », *Augustiniana*, 33/3-4 (1983), p. 165-231; W. R. O'CONNOR, « The *uti/frui* Distinction in Augustine's Ethics », *Augustinian Studies*, 14 (1983), p. 45-62; R. J. TESKE, « Love of Neighbor in St. Augustine », dans *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 1987, p. 81-102; L. VERHEIJEN, « Le premier livre du *De doctrina christiana* d'Augustin: un traité de 'télécorologie' biblique », dans *Augustiniana Traiectana*, J. DEN BOEFT et J. VAN OORT (éd.), Paris, 1987 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 119), p. 169-187; A. DUPONT, « Using or Enjoying Humans. *Uti* and *frui* in Augustine », *Augustiniana*, 54 (2004), p. 475-506.

<sup>8</sup> Sur la datation, voir P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Paris, 2000 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 163), p. 399-416, qui confirme la datation de F. Dolbeau.

<sup>9</sup> Voir I. BOCHET, « Le cercle herméneutique », NC 3, BA 11/2, p. 438-449 (particulièrement p. 447-448) et « *Frui – uti* », NC 4, BA 11/2, p. 449-463 (particulièrement p. 459-462).



sermon que de mettre à jour son rôle matriciel<sup>10</sup>, autrement dit de montrer comment un sermon peut innerver ou être innervé par d'autres sermons ou d'autres œuvres. En d'autres termes, il s'agit d'étudier l'intertextualité interne de l'œuvre augustinienne en en soulignant les thématiques structurantes. Nous nous attacherons ainsi à montrer d'une part les liens entre le *Sermon Dolbeau 11* et les sermons contemporains, puis ceux noués avec une œuvre aussi importante que *Les Confessions*<sup>11</sup>.

### 1. *Les relations du Sermon Dolbeau 11 avec les sermons contemporains*

On dénombre près d'une trentaine de sermons datés des années 397-400. Le cadre bref d'un article ne permet bien sûr pas d'en proposer une analyse exhaustive; aussi nous contenterons-nous ici de simples coups de sonde en nous concentrant sur des sermons abordant des thématiques proches. Notre étude se limitera donc à quelques textes jugés exemplaires et analysera trois types de relations intertextuelles: les effets d'écho sur des thèmes *a priori* secondaires; les effets d'écho sur la question de la *caritas*; enfin le cas particulier du *De disciplina christiana*.

#### a. *Effets d'échos entre le Sermon Dolbeau 11 et le Sermon Dolbeau 8*

La lecture conjointe de sermons contemporains permet en effet de mieux comprendre certaines allusions du *Sermon Dolbeau 11*, notamment la définition qu'il donne de Dieu comme créateur et bien unique. Ce sont certes des thématiques topiques de l'homilétique chrétienne, mais leur récurrence dans le sermon appelle question. En effet, on y relève quatre occurrences du motif du Dieu créateur, toutes concentrées en quelques lignes. La première permet de distinguer l'amour de soi proprement humain de l'amour de soi animal, qui est à rapprocher de l'*οἰκεῖωσις* stoïcienne, afin de comprendre Matth. 22, 39<sup>12</sup>. Les trois autres occurrences, pour leur part, insistent sur une même idée: parce qu'il est le créateur de l'homme, Dieu connaît mieux

<sup>10</sup> Pour un commentaire du sermon, voir: A. DUPONT, « *Sermo 90A (Dolbeau 11, Mainz 40). Self-Love as the Beginning of Love for Neighbour and God* », *Augustiniana*, 57 (2007), p. 31-48.

<sup>11</sup> Pour l'influence du sermon sur le *De doctrina christiana*, voir I. BOCHET, *art. cit.*

<sup>12</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 6, l. 100-105: *Transcende quae tibi in potestate data sunt: nihil horum factum est ad imaginem Dei. Hominem deus fecit ad imaginem suam, ut haberet potestatem piscium maris et uolatilium caeli et omnium repentium quae repunt super terram (Gn 1, 26). Vide quae sub te habeas, et tu quas sis imaginis suae dilectione longe aliter creatori informatus.*

que l'homme ce qui est bon pour ce dernier<sup>13</sup>. En d'autres termes, l'acte de création est compris comme un acte de charité. Cette insistance peut sans doute mieux se comprendre à l'aune du *Sermon* 29B (ou *Sermon Dolbeau* 8), daté du 23 mai 397<sup>14</sup>, et consacré au commentaire du premier verset du psaume 117<sup>15</sup>. En effet, le cinquième paragraphe condense en quelques lignes des thèmes qui éclairent d'un jour nouveau le *Sermon Dolbeau* 11, et ce d'une double manière. D'une part, ces lignes en constituent pour ainsi dire le négatif, au sens photographique du terme. Dans le *Sermon Dolbeau* 11, Gen. 1, 26 sert à montrer la supériorité de l'homme sur l'animal; dans le *Sermon Dolbeau* 8 la même référence – à ceci près qu'Augustin utilise le terme *similitudinem* au dépens du terme *imaginem*, nous y reviendrons – sert, au contraire, à rabaisser l'homme qui voudrait s'égaliser à Dieu. Par ailleurs, de même que l'acte de création justifie la parole divine sur l'être humain dans le *Sermon Dolbeau* 11, de même dans le *Sermon Dolbeau* 8 la référence au Ps. 49,21 justifie, dans la bouche du pécheur, le silence de Dieu devant le péché. En d'autres termes, le motif du Dieu créateur constitue pour le prédicateur Augustin l'étalon à partir duquel l'être humain doit se situer au sein de la création et à partir duquel peut s'établir un dialogue entre Dieu et sa créature.

D'autre part, ce *Sermon Dolbeau* 8 permet d'éclairer la référence à Ps. 10,6 centrale dans le *Sermon Dolbeau* 11, puisqu'elle permet d'y définir le véritable amour de soi. Dans le *Sermon Dolbeau* 8 la thématique de l'*iniquitas* est présentée à travers Ps. 49,21, qui permet de mettre en tension celle-ci avec le thème de la ressemblance à Dieu – ce qui permet d'ailleurs de comprendre pourquoi Augustin retient ici *similitudinem* à la place d'*imaginem* pour Gen. 1, 26. Ce verset, mis en relation avec Ps. 50,5 et 50,11, permet de décrire le processus par lequel l'être humain peut commencer à ressembler à Dieu et qui réside dans la reconnaissance préalable de son péché et la correction intérieure, ou, comme le dit Augustin, *corrige te potius et tu eris similis Deo*<sup>16</sup>. Autrement dit, l'amour de soi implique un double processus

<sup>13</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 7, l. 125-127, l. 132-133; 8, l. 143-144. Notons au passage qu'il faut sans doute voir dans les termes *qui fecit nos* une référence au Ps 94,6, voire au Ps 99,2, comme l'indique le *Sermon* 26, 1, daté par A.-M. La Bonnardièrre de 417. Voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, « La date des sermons 151 à 156 d'Augustin », *REAug* 29 (1983), p. 129-136, plus particulièrement p. 135.

<sup>14</sup> Pour la datation du sermon, voir : F. DOLBEAU, *Vingt-six sermons ...*, *op. cit.*, p. 22, qui confirme la datation de C. Lambot. Cette datation est remise en cause par P.-M. Hombert, qui propose les dates de 403-408, voire 407-408, en s'appuyant sur l'étude de parallèles scripturaires, notamment Ps 50, 11; 50,5; 26,9; 49, 21; I Cor. 15, 10; Gal. 2, 20; P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches ...*, *op. cit.*, p. 301-304. Cependant, l'étude thématique que nous menons ici apporte des éléments en faveur de la datation traditionnelle de C. Lambot.

<sup>15</sup> Pour une comparaison avec l'*enarratio* consacrée à ce psaume, voir BA 66, p. 383-386.

<sup>16</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 8, 5, l. 89.

de reconnaissance de sa faillibilité et un travail de reconfiguration de soi ; en un mot une *conversion de soi*. Dès lors, sans doute faut-il comprendre la référence au Ps. 10,6 dans le *Sermon Dolbeau 11* moins en termes prescriptifs, malgré l'énumération des vices à éviter, qu'en termes ontologiques. En effet, un syntagme comme *similis Deo* que l'on lit dans le *Sermon Dolbeau 8,5* renvoie ostensiblement, malgré l'arrière-plan psalmique, à la problématique platonicienne de l'ὁμοίωσις Θεῷ : le péché est d'abord conçu comme une dégradation ontologique de l'être, conformément à ce que l'on pouvait lire dans les premiers écrits d'Augustin, notamment le *De immortalitate animae*<sup>17</sup>. Pécher, c'est *être moins* ; or, pour tendre à l'Être, il faut d'abord être. Cette reconfiguration de l'être appelle donc une prise de conscience de son état au sein de la hiérarchie ontologique des êtres. Et de fait, c'est bien à partir de cette condition ontologique dégradée qu'Augustin pose d'emblée son exposé sur l'amour de Dieu et du prochain :

Tous nous sommes mortels, ignorants, attendant encore d'être rendus égaux (*aequales*) aux anges, tout à fait inégaux (*disparēs*) au monde de l'incorruption (*incorruptionis*). Et, du fait de cette dissemblance (*dissimilitudine*), Dieu est loin de nous, même s'il nous est proche par la miséricorde<sup>18</sup>.

Être humain, c'est nécessairement être im-parfait et donc inégal tant à l'égard des créatures spirituelles et incorruptibles comme les anges, que de Dieu ; être humain, c'est être dans la *Région de Dissemblance*, ce qui rend dès lors impossible toute connaissance directe de Dieu<sup>19</sup>. Or, ce tragique de la condition ontologique de l'être humain se trouve comme rédimée par le prochain, qui constitue en effet un degré d'élévation vers Dieu<sup>20</sup>. Encore faut-il que le prochain soit aimé correctement : c'est là tout l'enjeu de la définition du rapport entre *dilectio animi* et *dilectio sui*.

<sup>17</sup> Augustin, *De immortalitate animae*, 12, 19, CSEL 89 : *Sapientiam uero, quia conuersione habet ad id ex quo est, auersione illam potest amittere. Conuersioni namque auersio contraria est*. Sur ce point, voir J. LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris, 2012 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 194), p. 59-62.

<sup>18</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 5, l. 78-81, trad. modifiée : *Homines etiam sumus, mortales, ignari, nondum aequales angelis facti, multum disparēs a societate incorruptionis, ac per hoc ipsa dissimilitudine longe est a nobis deus, quamuis misericordia prope sit*.

<sup>19</sup> La présence dans ces deux sermons de formules qui rendent un son nettement platonicien constitue d'ailleurs, notons-le, un argument de poids pour une datation basse, en 397, de ceux-ci. En effet, malgré l'importance indéniable jouée par l'exégèse biblique sur la pensée augustinienne, on constate ici que les schèmes (néo)-platoniciens continuent d'innervier encore le discours de l'Hippionate.

<sup>20</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, l. 81-84 : *Qui ergo sumus, et quibus uiribus cogitationis nostrae dominum conicere audeamus ? Proximum habemus ; in proximum iam tendas, ut deum toto corde, tota anima, tota mente diligas*.

b. *La définition de la caritas dans les sermons contemporains*

De fait, la thématique de la *caritas* joue un rôle clef dans de nombreux sermons qui développent des thématiques parallèles au *Sermon Dolbeau* 11. Le premier sermon qui retiendra ici notre attention est le *Sermon* 145, prononcé en mai 397 selon la datation traditionnelle de Cyrille Lambot<sup>21</sup>, qui propose une méditation conjointe de Ioh. 16, 24 et de Luc. 10, 17-20. Ce sermon est particulièrement intéressant, car il témoigne de l'influence directe des premières lectures augustinienne de Paul et se construit autour de l'opposition de la Loi et de la Grâce. Il s'interroge notamment sur l'origine de la *caritas*<sup>22</sup>. L'être humain se trompe s'il croit que la *caritas* vient de

<sup>21</sup> Cette hypothèse est reprise par M.-F. Berrouard (« L'exégèse augustinienne de Rom., 7, 7-25 entre 396 et 418. Avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise pélagienne », *RecAug* 16 (1981), p. 114) et P.-P. Verbraken (*Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, Steenbrugis – Hagae Comitum, 1976 (Instrumenta patristica, 12), p. 88), mais contestée par P.-M. Hombert qui propose de dater ce sermon dans les années 412-415 avec à l'appui des arguments solides, notamment l'étude de parallèles scripturaires (Ioh. 16,24; Luc. 10, 17) et thématiques ('*lex terret gratia adiuvat*', '*noli timere poenam sed amare iustitiam*') : voir P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, op. cit., p. 253-264. Pour leur part, A.M. La Bonnardière (« Le verset paulinien Rm, V, 5 dans l'œuvre de saint Augustin », *AugMag*, Paris, 1954, p. 664) et F. Dolbeau (*Vingt-six sermons ...*, op. cit., p. 153 n. 54) ne tranchent pas avec précision sur cette question. Le parallèle que nous proposons ici avec le *Sermon Dolbeau* 11, et que n'envisage pas P.-M. Hombert, sans constituer un élément décisif de datation, nous semble cependant souligner que l'hésitation persiste et que la date de 396-397 n'est pas une hypothèse à rejeter totalement. Notons d'ailleurs, à l'appui de notre propos, que P.-M. Hombert, op. cit., p. 408-410, reconnaît dans le *Sermon Dolbeau* 11 des éléments caractéristiques de la période antipélagienne dans la formulation de la théologie de la grâce, mais conclut cependant à la date de 397. Sur le problème de la datation des sermons, voir la mise au point méthodologique : L. DE CONINCK, B. COPPIETERS-T WALLANT, R. DEMEULENAERE, « A propos de la datation des sermons *ad populum* : s.51-70A\* », dans *Ministerium Sermonis. Philological, historical, and theological studies on Augustine's Sermones ad populum*, G. PARTOENS, A. DUPONT, M. LAMBERIGTS (éd.), Turnhout, Brepols, 2009 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 53), p. 49-67.

<sup>22</sup> Augustin, *Sermon* 145, 4, PL 38 : *Sed unde tibi ista caritas ? Si tamen est ; timeo enim ne adhuc timendo non facias, et magnus tibi uidearis. Iam si caritate non facis, uere magnus es. Habes caritatem ? Habeo, inquis. Vnde ? A me ipso. Longe es a dulcedine, si a te ipso habes. Te ipsum amabis ; quia unde habes amabis. Sed conuincio quod non habes. Quod enim putas a te ipso habere rem tantam, inde non credo quod habeas. Si enim haberes, scires unde haberes. Caritatem a te habes, quasi leue aliquid, quasi breue aliquid ? Si linguis hominum loquereris et Angelorum, caritatem autem non haberes, aeramentum esses tinniens et cymbalum concrepans. Si scires omnia sacramenta et omnem haberes scientiam, omnem prophetiam et omnem fidem, ita ut montes transferres, caritatem autem non haberes, prodesse tibi ista non possent. Si distribueres omnia tua pauperibus, et traderes corpus tuum ut arderes, caritatem autem non haberes, nihil esses (cfr. I Cor. 13, 1-3). Quanta est ista caritas, quae si defuerit, nihil prosunt omnia ? Compara eam non fidei tuae, non scientiae tuae, non linguae tuae ; minoribus rebus, oculo corporis tui, manui, pedi, uentri, alicui membro extremo compara caritatem ; numquid ex aliqua parte ista minima caritati sunt comparanda ? Ergo oculum et nasum a Deo habes, et caritatem*

lui, car la *caritas* est un don de Dieu. Le développement d'Augustin recoupe certains thèmes présents dans le *Sermon Dolbeau 11* : la condition ontologique imparfaite de l'être humain<sup>23</sup>, développée ici par une succession de systèmes à l'irréel du présent, ou encore l'importance du motif du Dieu Créateur<sup>24</sup>. Mais l'apport essentiel de ce sermon est la mise en relation de la *caritas* avec deux versets pauliniens essentiels chez Augustin, I Cor. 4, 7 et Rom. 5, 5. Si la mise en relation de la *caritas* avec Rom. 5, 5 se lisait déjà dans les premiers commentaires augustinien de Paul<sup>25</sup>, la référence à I Cor. 4, 7 se lit aussi dans le *Sermon Dolbeau 11*, justement pour développer une idée corollaire à l'idée de la *caritas* comme don. En effet, nous dit l'évêque, si tu n'as pas l'amour, il faut demander par la prière et les larmes que Dieu nous le donne, car ce que la loi ordonne, la foi le donne, et seul Dieu est la source de cet amour<sup>26</sup>. En d'autres termes, malgré des formulations légèrement différentes, les deux sermons présupposent une relation identique entre *caritas* et grâce qui correspond tout à fait aux premières lectures de Paul qu'Augustin vient alors de faire<sup>27</sup>.

Le deuxième sermon qui retiendra ici notre attention est le *Sermon Dolbeau 13*, prêché en juillet 397<sup>28</sup>, et qui a pour thème le respect et l'amour dus à sa famille (*De honorandis uel contemnendis parentibus*). Ce sermon est particulièrement intéressant, car il propose une réflexion très précise sur

*a te habes? Si caritatem, quae superat omnia, tu tibi dedisti, uilem tibi Deum fecisti. Quid tibi plus potest dare Deus? Quidquid dederit, minus est. Omnia caritas uincit, quam tu tibi dedisti. Sed si habes, non tibi dedisti. Quid enim habes, quod non accepisti? (I Cor. 4, 7). Quis mihi, quis tibi dedit? Deus. Agnosce datorem, ne sentias damnatorem. Credendo de Scripturis Deus tibi dedit caritatem, magnum bonum, caritatem omnia superantem. Deus tibi dedit: quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris; forte a te absit; per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (Rom. 5, 5).*

<sup>23</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 5, l. 78-82.

<sup>24</sup> Voir nos remarques *supra*.

<sup>25</sup> Voir J. LAGOUANÈRE, « L'amour du prochain dans les premiers commentaires pauliniens d'Augustin », *Augustinianum*, 54/1 (2014), p. 137-172.

<sup>26</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 14, l. 262-270.

<sup>27</sup> Voir J. LAGOUANÈRE, « L'amour du prochain ... », *art. cit.* Sur la question de la grâce dans les premières œuvres d'Augustin, voir P.-M. HOMBERT, « Augustin, prédicateur de la grâce au début de son épiscopat », dans *Augustin prédicateur (395-411). Actes du colloque international de Chantilly (5-7 septembre 1996)*, G. MADEC (éd.), Paris, 1998 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 159), p. 217-245; C. MAYER, « *Doctor Gratiae*. Das Werden der augustinischen Gnadenlehre von den Frühschriften bis zur Abfassung der 'Confessiones' », dans *Freiheit und Gnade in Augustins 'Confessiones': Der Sprung in lebendige Leben*, N. FISCHER (éd.), Paderborn, Schönigh, 2003, p. 37-49.

<sup>28</sup> F. DOLBEAU, *Vingt-six sermons ...*, p. 88-89. P.-M. Hombert conteste cette datation et propose de dater ce sermon en 394-395 en s'appuyant sur des parallèles scripturaires (Luc. 14,26; Matth. 19,5; Rom. 8, 38-39; Matth. 5, 30): P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches ...*, p. 433-447. Cependant là encore, l'étude thématique du sermon nous fait pencher pour la datation proposée par F. Dolbeau.

l'*ordo dilectionis*. En effet, la question centrale est bien celle de la place que l'on doit accorder à l'amour des proches par rapport à l'amour de Dieu. L'amour de Dieu est le plus important, et lorsque l'amour des proches constitue un empêchement à celui-ci, le chrétien ne doit pas hésiter à le repousser<sup>29</sup>. Dès lors, il est possible d'établir une hiérarchie de l'amour : le premier rang est bien sûr accordé à l'amour de Dieu ; le deuxième, conformément à l'enseignement de Matth. 19, 5-6, à l'amour de son épouse, car l'amour conjugal prime sur l'amour filial ; le troisième, à l'amour des parents<sup>30</sup>. De même que les parents ne doivent pas séparer leur fils de son épouse, de même l'épouse ne doit pas éloigner son mari de Dieu<sup>31</sup>. Une fois de plus, ce sermon complète le tableau du *Sermon Dolbeau* 11, qui, pour sa part, envisageait l'amour paternel, à travers le motif de l'héritage. L'évêque y interpelle un père qui pense montrer son amour paternel en laissant son héritage à son fils ; or, cet héritage, purement matériel, est par définition destiné à disparaître. Pour vraiment aimer son fils, un père doit d'abord aimer Dieu, puis aimer son fils comme son prochain<sup>32</sup> ; car, insiste l'évêque, le prochain est une catégorie qui subsume toutes les liens affectifs<sup>33</sup>. Le rapprochement de ces deux sermons permet de lisser une conception trop statique de l'*ordo dilectionis* et de l'envisager dans une perspective dynamique incluant les deux pôles de la *dilectio Dei* et de la *dilectio proximi*. En effet, ces deux sermons permettent de mieux appréhender la notion de *proximus*, qui ne se réduit pas au cadre restreint des *propinqui*, mais doit se comprendre comme une notion englobant tout être humain, connu ou inconnu, voire ennemi.

Le dernier sermon qui nous intéressera ici est le *Sermon Dolbeau* 16, en prenant pour hypothèse de datation celle donnée par Cyrille Lambot, c'est-

<sup>29</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 13, 7, l. 144 – 150.

<sup>30</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 13, 9.

<sup>31</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 13, 9 : *Noli ergo irasci, uxor. Cui tu hic in hac causa irasceris, quia te odit, odit et patrem in hac causa, odit et matrem. Sed parum est uxori, quia scriptum est : Dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae (Matth. 19,5). Si parentes enim, id est pater et mater, dixerint filio : « Si non uult uxor tua manere nobiscum, tu nobiscum mane, et illam dimitte », assumat hoc praeceptum uxor et pugnet, praescribat uiro et dicat ex lege Dei : « Immo illos dimitte et me noli dimittere (...) ». Disce. Non te separauerunt pater et mater uiri tui a marito tuo : non separabis uirum tuum a Deo tuo.* On appréciera ici l'exemple très concret qu'offre ici Augustin de disputes entre les beaux-parents et la bru, que l'évêque devait souvent régler !

<sup>32</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 6 l. 105 – 7, l. 117.

<sup>33</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 7, l. 118-121 : *Haec est regula : Diliges proximum tuum tamquam teipsum. Iam non dico : Filium, coniugem, uicinum amicum, uicinum notum diliges tamquam teipsum.*



à-dire le 10 août 397<sup>34</sup>. Méditant sur Matth. 12, 33, l'évêque d'Hippone est amené à traiter plusieurs thématiques qui font écho au *De dilectione Dei et proximi*. Le premier point important est l'opposition très nette qu'il pose entre la *caritas* et la *cupiditas*<sup>35</sup>. Ce qui rapproche ce passage du *Sermon Dolbeau* 11 est sans conteste que l'opposition des deux notions se fait à travers la notion de *bonum* : le bien que l'être humain veut n'est pas forcément un bien et le bien que l'être humain ne veut pas peut être un bien. L'évêque illustre son propos par trois exemples : la santé, les richesses, les magistratures. La santé est certes un bien, mais qui peut aussi être voulu par le méchant : son coefficient de vertu est donc nul. La richesse est un bien si elle est bien utilisée, ce qui implique qu'il faut au préalable être bon pour qu'elle soit un bien véritable. Le constat est le même pour les magistratures. Dès lors, c'est bien l'état intérieur du sujet qui donne une valeur morale aux objets ; en d'autres termes, pour vouloir bien, il faut être bon. L'Hipponate développe cette idée en insistant tout particulièrement sur l'importance du retour à soi<sup>36</sup>. Or l'étalon qui permet ce jugement intérieur

<sup>34</sup> Sur cette datation, voir C. LAMBOT, « Un 'ieiunium quinquagesimae' en Afrique au IV<sup>e</sup> siècle et date de quelques sermons de S. Augustin », *Revue Bénédictine* 47 (1935), p. 114-124 ; P.-P. VERBRAKEN, « Le sermon LXXII de saint Augustin sur l'arbre et son fruit », dans *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 1975, p. 796-805. Cette datation est remise en question par F. Dolbeau, qui cependant ne propose pas de datation précise : F. DOLBEAU, *Vingt-six sermons...*, p. 117-118. Elle est récusée par P.-M. Hombert qui propose la date de 403-404 en s'appuyant la série suivante de parallèles scripturaires : Matth. 12,33 ; Luc. 13, 6-9 ; Ps 4 ; Ier. 8, 11 : P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches ...*, p. 475-483. Cependant, l'étude thématique du sermon nous fait plutôt pencher pour la datation proposée par F. Dolbeau.

<sup>35</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 16, 4, l. 49-61 : *Muta cor, et mutabitur opus. Exstirpa cupiditatem, planta caritatem. Sicut enim est radix omnium malorum cupiditas (cfr. I Tim., 6, 10), sic est radix omnium bonorum caritas. Quid ergo homines mussitant inter se uel contendunt : 'Quid est bonum ?'. O si scires quid est ! Bonum quod habere uis non est ualde bonum. Bonum quod esse non uis, hoc est magnum bonum ! Vis enim habere sanitatem corporis ? Esto, bonum sit. Non tamen magnum bonum est quod potest habere et malus. Aurum et argentum habere uis ? Ecce et hoc dico : bonum est, sed si bene usus fueris ; bene autem non uteris, si malus eris. Ac per hoc aurum et argentum malis malum est, bonis bonum est : non quia eos bonos facit aurum et argentum, sed, quia bonos inuenit, in usum bonum conuertitur. Honorem habere uis ? Bonum est, sed et hoc si bene utaris. Quam multis honor occasio exitii fuit ! Quam multis honor ministerium boni operis fuit.*

<sup>36</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 16, 5, l. 62-72 : *Discernamus ergo bona ista, si possumus, quia de bonis arboribus loquimur. Et nihil est, quod quisque cogitare debet, nisi ut a ceteris quibus uitiantur oculi studeat pro posse reuerti, in seipsum oculos conuertat, in se descendat, se discutiat, se inspiciat, se quaerat et se inueniat ; et quod displicet, necet, et quod placet, adoptet, et quod adoptet, plantet. Cum enim se homo inanem inuenerit meliorum bonorum, ut quid est auidius exteriorum bonorum ? Ecce, quid prodest plena bonis arca, inani conscientia ? Bona uis habere, et bonus non uis esse ! Non uides erubescere te debere bonis tuis, si domus tua plena est bonis et te habet malum ? Quid enim est quod uelis malum habere ? Dic mihi. Nihil omnino : non uxorem,*

est la connaissance du vrai bien qui est un bien qui ne peut être ni enlevé, ni diminué, à savoir Dieu<sup>37</sup>. On reconnaît aisément un schème spirituel central dans l'argumentation du *De dilectione Dei et proximi* : l'être humain pense s'aimer, parce qu'il subvient à ses besoins, mais il ignore que l'amour réel de soi exclut l'*iniquitas*<sup>38</sup>. Or, les désirs des êtres humains sont multiples et sources d'inquiétude, car les biens ainsi désirés ne peuvent jamais être conservés<sup>39</sup>. C'est seulement lorsqu'il aime un bien stable procurant un état de *securitas* et qui ne peut être diminué, même s'il est possédé par plusieurs, que l'être humain peut vraiment s'aimer<sup>40</sup>, et ce bien n'est autre que Dieu<sup>41</sup>. Le rapprochement des deux sermons permet ainsi de mettre en évidence le lien qui unit *iniquitas* et *cupiditas*. La *cupiditas* est une *iniquitas* qui consiste à considérer le bien relativement au soi, et non relativement au Bien suprême ; la *caritas* consiste, au contraire, à considérer le bien relativement à son principe ultime et régulateur et relève ainsi de la *iustitia*. L'*ordo dilectionis* qui se met ainsi en place revêt dès lors un caractère nettement ontologique : la *cupiditas* est la tension qui nous conduit à une dégradation ontologique de notre être. Dès lors, le repos réside dans l'amour gratuit de Dieu, comme le développe longuement le *Sermon Dolbeau* 16<sup>42</sup>. On n'aime pas vraiment son épouse, si on l'aime pour ses richesses ou ses avantages<sup>43</sup>. Il en est de même pour l'amour de Dieu : cet amour doit être gratuit, et donc total, en attendant le jour du Jugement<sup>44</sup>. La dimension plénière de l'amour de la créature pour son Créateur se lit également dans le *Sermon Dolbeau* 11<sup>45</sup>, de même que la thématique du repos en Dieu<sup>46</sup> et la perspective eschatologique<sup>47</sup> dans laquelle, seule, peut se comprendre la *caritas* augustinienne. Cependant le *Sermon Dolbeau* 16 apporte de manière heureuse un élément nouveau pour appréhender la conception augustinienne de la *caritas* en 397 : la gratuité de l'amour de la créature pour son Créateur, qui doit sans nul doute être lue à l'aune de la vocation de l'être humain développée par le *Sermon Dolbeau* 8, étudiée plus haut. Aimer gratuitement Dieu, ne serait-ce pas tout simplement Le louer ?

*non filiam, non filium, non seruum, non uillam, non tunicam, postremo non caligam ; et tamen uis habere malam uitam.*

<sup>37</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 16, 6, l. 80-82.

<sup>38</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 7, l. 125-142.

<sup>39</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 8, l. 143-158.

<sup>40</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 8, l. 158-162.

<sup>41</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 9, l. 163-165.

<sup>42</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau*, 16, 15.

<sup>43</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 16, 17, l. 275-282.

<sup>44</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 16, 18.

<sup>45</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 4, l. 46-51.

<sup>46</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 9, l. 165-171.

<sup>47</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 14.

c. *Le Sermon Dolbeau 11 comme matrice du De disciplina christiana*<sup>48</sup>

La datation du *De disciplina christiana* est une *quaestio uexata* : des similitudes avec les *Confessions* suggèrent une datation autour des années 400, tandis que des parallèles avec des œuvres plus tardives, comme le *De perfectione iustitiae hominis* et les lettres 100, 189 et 355 pourraient laisser à penser à une datation haute, soit 411- 412, soit entre 415 et 426<sup>49</sup>. Pour notre part, et tout en faisant preuve de la prudence universitaire nécessaire, les parallèles nombreux entre le *Sermon Dolbeau 11* et le *De disciplina christiana* nous incitent à considérer les deux sermons comme contemporains, ou du moins à supposer que le *De disciplina christiana* est légèrement postérieur, et donc à retenir l'hypothèse de datation proposée par S.M. Zarb<sup>50</sup>. En effet, d'une part les deux textes se caractérisent par de nombreux parallèles que François Dolbeau a bien mis en valeur dans son édition du *De dilectione Dei et proximi*; d'autre part, le *De disciplina christiana* développe des idées sous-jacentes du *Sermon Dolbeau 11*.

Le *De disciplina christiana* constitue une méditation autour de Eccle. 51, 36 (Vulg.) et de l'image de l'Église comme maison de *disciplina*, ce qui permet un exposé des principes qui doivent régir la vie chrétienne. Les préceptes de la loi sont innombrables<sup>51</sup>; cependant, la règle de base est le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain exprimé par Matth. 37, 39-40<sup>52</sup>. Le parallèle entre les deux sermons recoupe non seulement la référence au verset matthéen, mais aussi l'attention accordée à l'amour de soi comme fondement de l'amour pour le prochain<sup>53</sup>. En effet, les deux sermons reprennent une même image, la dignité ou non de confier le prochain à l'auditoire. Dans le *Sermon Dolbeau 11*, l'évêque s'exclame :

<sup>48</sup> Pour le texte latin du *De disciplina christiana*, voir CCSL, 46, éd. R. VANDER PLAETSE, p. 207-224.

<sup>49</sup> Pour un état de la question, voir A. ZUMKELLER, « *Disciplina christiana (De)* », *AugLex*, II, col. 464-471, plus part. col. 465-467.

<sup>50</sup> S.M. ZARB, *Chronologia Tractatum S. Augustini in Euangelium Primamque Epistulam Ioannis Apostoli*, Rome, 1933, p. 76sq.

<sup>51</sup> Augustin, *De disciplina christiana*, 2, 2 et *Sermon Dolbeau 11*, 2, l. 22-24.

<sup>52</sup> Augustin, *De disciplina christiana* 3, 3, CCSL 46: *Quod est ergo uerbum consummans et breuians? Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua; et diliges proximum tuum tamquam te ipsum. In his duobus praeceptis tota Lex pendet et Prophetiae (Mt 37, 39-40). Ecce quod discitur in domo disciplinae: Diligere Deum, diligere proximum; Deum tamquam Deum, proximum tamquam te. Non enim inuenis parem Deo, ut possit tibi dici: Dilige Deum sicut diligis illum. De proximo inuenta est tibi regula, quia inuentus es proximo tuo par te ipse. Quaeris quomodo diligas proximum? Attende te ipsum, et quomodo te diligis, sic dilige proximum. Non est ubi erres.*

<sup>53</sup> Voir Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 4.

Si ergo odisti animam tuam, **non tibi committo proximum tuum, ut eum diligas tamquam teipsum**. Committam ego tibi hominem alterum ut duos quaeram? Qui perdidisti te, seruaturus es me? Prius ergo dilige teipsum, ut noueris diligere proximum tamquam teipsum<sup>54</sup>.

Et plus loin :

**Si amaueris hoc, si dixeris, committo tibi proximum**. Video enim quod tendas et uolueris te. Illuc ducas, nec alio potes ducere quem diligis tamquam teipsum : iam enim diligis et teipsum<sup>55</sup>.

Or, l'Hipponate tient le même discours dans le *De disciplina christiana* :

Volo iam ergo et ibi **committere tibi proximum tuum, ut diligas eum tamquam te ipsum** ; uolo, sed adhuc timeo. Volo tibi dicere : Dilige proximum tuum sicut diligis te ipsum, et timeo ; adhuc enim discutere uolo quomodo diligas te ipsum. Noli ergo aegre ferre. Non es tu ipse facile dimittendus, cui est proximus committendus : non transitorie tecum agendum est<sup>56</sup>.

C'est alors que dans ce sermon Augustin explicite une idée sous-jacente dans le *De dilectione Dei et proximi* : le prochain ne désigne pas seulement le *propinquus* connu, mais tous les êtres humains :

Tu ne formes qu'un seul homme, et tes prochains sont une multitude. Car, tout d'abord, tu ne dois pas ainsi comprendre le 'prochain', comme un frère, un parent, un allié. Le prochain, c'est tout homme pour tout homme (*Proximus est omni homini omnis homo*). Le père et le fils, le beau-père et le gendre ont entre eux des liens très étroits de proximité. Or rien ne saurait être aussi proche que l'homme l'est pour l'homme. Et si nous venions à penser que n'étions très proches que de ceux qui sont nés des mêmes parents, songeons à Adam et Ève : nous sommes tous frères. Nous sommes frères en notre simple qualité d'hommes, à combien plus forte raison en notre qualité de chrétiens ! En tant que tu es homme, tu n'as qu'un seul père, Adam, et qu'une seule mère, Ève ; en tant que tu es chrétien, tu n'as qu'un seul Père, Dieu, et qu'une seule mère, l'Église<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 7, l. 137-142.

<sup>55</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 11, l. 198-201.

<sup>56</sup> Augustin, *De disciplina christiana*, 3, 3, CCSL 46

<sup>57</sup> Augustin, *De disciplina christiana* 3, 3, CCSL 46 : *Tu unus homo es, proximi tui multi sunt. Non enim primo sic debes intellegere proximum, uel fratrem, uel cognatum, uel affinem. Proximus est omni homini omnis homo. Proximi sibi dicuntur pater et filius, socer et gener. Nihil tam proximum, quam homo et homo. Sed si putamus non esse proximos, nisi qui de eisdem parentibus nascuntur, Adam et Euam attendamus, et omnes fratres sumus. Et quidem fratres secundum quod homines sumus, quanto magis secundum quod Christiani sumus? Ad id quod*

Ce texte offre des précisions terminologiques essentielles pour appréhender la notion de *proximus* chez Augustin. En effet, *proximus* désigne tout être humain dans sa relation avec un autre être humain ; deux êtres humains sont un prochain l'un pour l'autre parce qu'ils sont frères l'un pour l'autre, car ils ont un même père, Adam, et une même mère, Ève. Dans ce texte, les termes de *proximus* et de *frater* fonctionnent en parfaite synonymie pour indiquer une même parenté, alors que dans ses sermons sur la *Prima Iohannis* dans les années 400 Augustin distingue ces deux termes<sup>58</sup>. Si distinction il y a, elle court plutôt entre la notion de *proximus/frater* et de *Christianus* : d'un côté, les êtres humains sont frères en Adam et Ève ; de l'autre, ils ont pour père Dieu et pour mère l'Église. Il existe donc deux types de relation, l'une, d'origine naturelle, dans laquelle s'inscrit la notion de prochain ; l'autre, de nature ecclésiologique, dans laquelle s'inscrit la notion de *Christianus*.

C'est alors que dans le *De disciplina christiana* l'évêque précise le lien qui doit unir l'amour de soi et l'amour du prochain en prenant appui, comme dans le *Sermon Dolbeau 11*<sup>59</sup>, sur Ps. 10,6 :

Comment t'aimes-tu ? Quiconque m'entend, ou plutôt quiconque entend le Seigneur par ma bouche, pendant que tu es dans cette maison de la discipline, sois attentif à toi-même de la manière dont tu t'aimes. Car assurément si je te demande si tu t'aimes, tu me réponds que c'est le cas. En effet, quelqu'un peut-il se haïr ? Tu me répondras : quelqu'un peut-il se haïr ? Tu n'aimes donc pas l'iniquité, si tu t'aimes. Car si tu aimes l'iniquité, écoute, non pas ma parole, mais celle du Psalmiste : 'Celui qui aime l'iniquité hait son âme' (Ps. 10,6). Si donc tu aimes l'iniquité, écoute la vérité, non pas la vérité qui te flatte, mais la vérité qui te dit ouvertement : tu te hais. Plus tu te dis que tu t'aimes, plus tu te hais, car celui qui aime l'iniquité hait son âme. Que dirai-je de la chair qui est la partie la plus vile de l'homme ? S'il hait son âme, comment aime-t-il sa chair ? Enfin ceux qui aiment l'iniquité et haïssent leur âme couvrent leur chair de turpitude. Toi qui aimes l'iniquité, comment voulais-tu que l'on te confiât ton prochain, pour que tu l'aimasses comme toi-même ? Ô homme, qui te perd, sinon toi ? Si en effet tu t'aimes de manière à te perdre, ne perdras-tu pas celui que tu aimes comme toi-

*homo es, unus pater fuit Adam, una mater Eva; ad id quod Christianus es, unus pater est Deus, una mater Ecclesia*

<sup>58</sup> Voir J. LAGOUANÈRE, « Augustin, à l'écoute de la *Prima Iohannis*. La définition augustinienne de la notion de prochain », *BLÉ* 113/2 (2012), p. 149-166.

<sup>59</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 7, l. 133-142.

même ? Je te défends donc d'aimer qui que ce soit ; pèris du moins seul.  
Ou bien corrige ton amour, ou bien renonce à tout lien social<sup>60</sup>.

Qui aime l'*iniquitas* ne s'aime pas lui-même et donc ne peut aimer son prochain. La mise en relation du verset matthéen et du Ps. 10, 6 plaide nettement pour la proximité chronologique des deux sermons. En outre, sur un plan anthropologique, la chair (*caro*) est ici assimilée à la *pars uilior hominis*, ce qui traduit une interprétation encore platonisante de la chair confondu avec le corps. Une comparaison avec la définition de la chair au livre XIV de *La Cité de Dieu* où celle-ci n'est pas comprise comme partie de l'homme, mais comme instance de stratification des pulsions issues de l'archétypal permet d'écarter une datation tardive pour ce sermon<sup>61</sup>.

La suite du texte propose également des parallèles assez étonnants avec le *Sermon Dolbeau* 11. L'évêque y décrit alors dans des termes très proches le faux amour du prochain, qui repose sur le fait de vouloir faire partager les mêmes désirs, par exemple en s'enivrant ensemble<sup>62</sup>. Or cet amour-là réduit l'être humain à n'être plus qu'un animal<sup>63</sup>. Or, c'est pour éviter cette mécompréhension sur l'amour du prochain que Dieu a formulé cette règle selon deux préceptes, alors qu'un seul aurait pu suffire<sup>64</sup>. Pour l'exprimer, l'Hippionate recourt, comme dans le *Sermon Dolbeau* 11<sup>65</sup>, à Rom. 13, 9-10, qui constitue un autre verset commun entre les deux sermons :

Qu'est-ce qu'avoir son cœur en haut (*sursum cor*), si ce n'est d'abord réaliser cette parole : 'Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit' ? Puisqu'il y a deux préceptes, n'en formuler qu'un serait-il suffisant ? Un seul suffit, pourvu qu'il soit bien compris. En effet nous trouvons dans l'Écriture ces paroles de l'apôtre

<sup>60</sup> Augustin, *De disciplina christiana* 4,4, CCSL 46 : *Quomodo te diligis ? Quisquis me audis, immo quisquis Deum per me audis, in hac domo disciplinae, attende te, quomodo te diligis. Profecto enim si te interrogem utrum diligas te, respondes quia diligis. Quis enim se odit ? Hoc dicturus es : Quis enim se odit ? Ergo non diligis iniquitatem, si te diligis. Nam si diligis iniquitatem, non ego dico, psalmum audi : Qui diligit iniquitatem, odit animam suam (Ps. 10,6). Ergo si diligis iniquitatem, audi ueritatem ; ueritatem non te palpanem, sed aperte tibi dicentem : Odis te. Quanto magis dicis quia amas te, odis te : Qui, autem, diligit iniquitatem, odit animam suam. Quid dicam de carne, quae pars uilior est hominis ? Si animam odit, carnem quomodo diligit ? Denique qui amant iniquitatem, et oderunt animam suam, omnem turpitudinem exercent de carne sua. Iam ergo, qui diligis iniquitatem, quomodo tibi uolebas committi proximum, ut diligeres eum tamquam te ? Homo, qui perdis te ? Si enim tu ipse sic te diligis ut perdas te, sic profecto perditurus es et eum quem diligis sicut te. Nolo ergo quemquam diligas : uel solus peri. Aut corrige dilectionem, aut respue societatem.*

<sup>61</sup> Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, 1 – 5.

<sup>62</sup> Augustin, *De disciplina christiana*, 5, 5 et *Sermon Dolbeau* 11, 8.

<sup>63</sup> Augustin, *De disciplina christiana* 5, 5 et *Sermon Dolbeau* 11, 6.

<sup>64</sup> Augustin, *De disciplina christiana* 5, 5 et *Sermon Dolbeau* 11, 13.

<sup>65</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 13.



Paul: 'Tu ne commettras pas l'adultère, tu ne tueras pas, tu ne convoiteras pas, et s'il y a quelque autre commandement, il est récapitulé dans cette parole: tu aimeras ton prochain comme toi-même. L'amour du prochain ne fait pas le mal. La plénitude de la Loi, c'est la charité' (Rom. 13, 9-10). Qu'est-ce que la charité? L'amour. Sans paraître avoir rien dit de l'amour envers Dieu, il a dit que l'amour pour le prochain suffit pour accomplir la Loi. Tout autre commandement se trouve récapitulé dans cette parole, accompli dans cette parole. Dans laquelle? Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Voilà un commandement. Assurément il y en a deux dans lesquels se résument toute la Loi et les Prophètes. Voyez comme la Loi continue à se restreindre, et nous sommes encore négligents! Voilà que les deux préceptes se résument en un seul. En un mot, aime ton prochain, et cela suffit. Mais aime-le comme tu t'aimes toi-même, et non comme tu te hais toi-même. Aime ton prochain comme toi-même, mais avant tout aime-toi toi-même<sup>66</sup>.

Non seulement la mise en relation de Matth. 37, 39-40, du Ps. 10, 6 et de Rom. 13, 9-10 dans les deux sermons, mais aussi l'idée que les deux commandements n'en constituent qu'un nous apparaissent comme des arguments de poids pour une datation chronologique proche entre les deux textes. Par ailleurs, ce texte propose une très intéressante adéquation entre la notion de *dilectio* et celle de *caritas*.

Enfin, relevons une dernière ligne argumentative qui rapproche les deux sermons. L'être humain, parce qu'il ne s'est pas créé, ne peut connaître ce qui est de nature à le rendre vraiment heureux<sup>67</sup>; c'est pourquoi il se trompe en choisissant à tort les objets de son amour, et notamment en aimant les richesses<sup>68</sup>. Or celles-ci provoquent l'envie et l'absence de cha-

<sup>66</sup> Augustin, *De disciplina christiana*, 5, 5, CCSL 46: *Quid est enim sursum habere cor, nisi prius quod dictum est: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua? Quia ergo duo praecepta sunt, si unum diceret, non sufficeret? Sufficit et unum, si intellegatur. Nam aliquando sic loquitur Scriptura, sicut Paulus apostolus: Non adulterabis, non homicidium facies, non concupisces: et si quod est aliud mandatum, in hoc sermone recapitulatur: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum. Dilectio proximi malum non operatur. Plenitudo autem legis, caritas (Rom. 13, 9-10) Quid est caritas? Dilectio. Nihil uidetur dixisse de dilectione Dei, sed solam proximi dilectionem dixit sufficere ad implendam legem. Quidquid est aliud mandati, in hoc sermone recapitulatur, in hoc sermone impletur. In quo? Diliges proximum tuum tamquam teipsum. Ecce unum est. Certe duo sunt in quibus praeceptis tota Lex pendet et Prophetiae. Videte quomodo plus breuiatum est, et adhuc pigri sumus. Ecce quae duo erant, unum factum est. Prorsus proximum dilige, et sufficit. Sed dilige quomodo te ipsum diligis, non quomodo te ipsum odisti. Dilige proximum tuum tamquam te ipsum, sed prius est ut diligas te ipsum.*

<sup>67</sup> Augustin, *De disciplina christiana* 6, 6 et *Sermon Dolbeau* 11, 6.

<sup>68</sup> Augustin, *De disciplina christiana* 6, 6 et *Sermon Dolbeau* 11, 8.

rité envers son prochain et constituent un bien qui ne peut que diminuer lorsque je le partage<sup>69</sup>.

La multiplicité des parallèles que nous avons pu relever ici entre le *De disciplina christiana* et le *Sermon Dolbeau* 11 non seulement plaide pour une proximité chronologique entre les deux textes, mais aussi pour une légère antériorité du second sur le premier. Le *De disciplina christiana*, même s'il développe moins longuement la question de l'amour de Dieu et du prochain, cependant condense et précise tout à la fois une argumentation qui semble déjà bien construite. En outre, la confrontation des deux textes permet d'approfondir la question du prochain, en proposant une réflexion terminologique entre les termes *proximus*, *frater* et *Christianus* et en posant une adéquation entre *dilectio* et *caritas*.

## 2. *Le De dilectione Dei et proximi, un sermon 'autobiographique' ? Une nouvelle clef pour lire des Confessions*

La lecture des sermons constitue un bon moyen pour mieux comprendre certains traités. Ainsi, comme nous le notions en introduction, Isabelle Bochet a pu montrer de manière très convaincante combien le *De dilectione Dei et proximi* permettait une compréhension différente du livre I du *De doctrina christiana*<sup>70</sup>. Nous aimerions ici mener le même type de lecture concernant les *Confessions* dont le début de la rédaction est contemporain de notre sermon<sup>71</sup>. Pour cela, nous procéderons à une étude comparative du traitement d'une part des citations scripturaires ; d'autre part, de certaines thématiques communes ; enfin, du thème de l'amour du prochain. L'hypothèse de lecture qui guidera notre approche est que le sermon *De dilectione Dei et proximi* constitue une clef herméneutique qui ouvre à une approche renouvelée des *Confessions*, ou, pour le dire autrement, que le *De dilectione Dei et proximi* nous apparaît pour une large part comme un *sermon autobiographique*.

### a. *L'arrière-plan scripturaire*

Simone Déléani, dans un article fameux, a pu montrer les liens qui unissaient le *De dilectione Dei et proximi* et les *Confessions* dans l'usage particu-

<sup>69</sup> Augustin, *De disciplina christiana* 6, 6 et *Sermon Dolbeau* 11, 8.

<sup>70</sup> Voir I. BOCHET, « Le cercle herméneutique », NC 3, BA 11/2, p. 438-449 (particulièrement p. 447-448) et « *Frui – uti* », NC 4, BA 11/2, p. 449-463 (particulièrement p. 459-462).

<sup>71</sup> Certains des parallèles que nous étudions ont déjà été relevés par P.-M. Hombert, mais utilisés comme élément de datation du *Sermon Dolbeau* 11. Notre approche est ici bien sûr différente : voir P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches ...*, op. cit., p. 399-416.

lier que les deux textes peuvent faire d'Is. 46,8b<sup>72</sup>. Or, il ne s'agit pas là du seul verset qui établit une unité thématique entre les deux textes. Certes, de prime abord, cette enquête scripturaire semble s'avérer fort déceptive, puisqu'on ne retrouve pas dans les *Confessions* le lien entre Matth. 37, 39-40, Ps. 10,6 et Rom. 13, 9-10 qui constitue la spécificité de ce sermon, comme nous l'a montré notre étude comparative avec le *De disciplina christiana*. Pourtant, on retrouve dans nos deux textes deux péricopes qui jouent, chacune, un rôle important.

La première péricope concerne celle du récit du fils prodigue de Luc. 15, 12-16, qui constitue la trame du *De dilectione Dei et proximi*, 10. L'évêque vient d'illustrer le mauvais amour de l'être humain, qui n'aime pas Dieu de la totalité de son être et se disperse dans des affections vaines. Il utilise alors la péricope lucanienne pour décrire l'état du pécheur éloigné de Dieu parce qu'il a voulu se prendre comme seule source : *longe a patre factus, cum secum esse uult*. Or, à l'instar du fils prodigue, s'éloigner du Père, c'est se retrouver dans la région d'indigence (*in egestate contritus est*), et l'on peut noter l'insistance sur le lien entre le thème de l'indigence et celui de l'abandon de Dieu : *et ille cum egeret, deserto patre*. Or, pour échapper à cette pauvreté intérieure et retourner vers Dieu, il faut se détacher de soi en retournant à son cœur – c'est alors que l'Hipponate recourt à Is. 46,8b qui est mis en relation avec Luc. 15,17. Augustin, en quelques mots savamment choisis, décrit le processus de la conversion chrétienne, qui est un processus transitif qui consiste à retourner en soi pour se séparer de soi ; en d'autres termes, le retour à soi n'est qu'une étape vers le retour à Dieu :

Bien, tu t'es corrigé, mon fils, tu es revenu à toi. Ne demeure pas en toi, de peur de te perdre à nouveau. Lui-même l'a rappelé, à l'heure où il a commencé de s'amender. Aussitôt qu'il fut revenu à lui, il ne voulut pas demeurer en lui : revenu à lui-même, il dit : 'je me lèverai et j'irai vers mon père' (Luc. 15, 17-18)<sup>73</sup>.

Or, cette péricope joue un rôle important dans les quatre premiers livres des *Confessions* dont la rédaction est contemporaine de notre sermon ; à cela s'ajoute que la figure du Fils prodigue constitue une figure archétypale de l'imaginaire augustinien à l'aune de laquelle le narrateur construit son

<sup>72</sup> S. DÉLÉANI, « Un emprunt d'Augustin à l'Écriture : 'Redite, praeuaticatores, ad cor' (Isaïe 46, 8b) », *REAug.* 38 (1992), p. 29-49.

<sup>73</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 10 : *Bene, fili, correxisti te, redisti ad te. Noli remanere in te, ne iterum perdas te. Etiam hoc ille meminit ex parte emendatus. Mox ut enim reuersus est ad se, noluit remanere in se, quia reuersus ad semetipsum dixit : Surgam, et ibo ad patrem meum* (Lc 15, 17-18).

identité narrative<sup>74</sup>. On en relève précisément quatre occurrences. La première se lit à la fin du livre I, lorsqu'Augustin décrit son éloignement de Dieu à cause des études profanes en s'identifiant au fils prodigue :

Car, être loin de ta face, c'est être dans la passion ténébreuse. Ce n'est point, en effet, avec les pieds ou dans des espaces de lieu, que l'on s'en va loin de toi, ou que l'on revient à toi ; ou, à coup sûr, celui qui était ton fil cadet (cfr. Luc. 15, 12sq.) n'a cherché ni chevaux, ni chars, ni navires, n'a ni volé d'une aile visible ni remué le jarret sur le chemin, pour aller vivre dans un pays lointain et y dissiper en prodigue ce que tu lui avais donné, te montrant à son départ un père tendre par ce don et plus tendre encore à son retour dans le dénuement. Il vivait donc dans une passion luxurieuse : telle est en effet la passion ténébreuse, et c'est cela être loin de ta face<sup>75</sup>.

Dans ce passage, comme dans le *De dilectione Dei et proximi*, la parabole du Fils prodigue permet de lier le thème de la passion aveugle et de l'éloignement de Dieu. La deuxième occurrence se lit au livre II, à la conclusion du livre pour décrire les errements de l'adolescence à travers la thématique de la *Région d'Indigence* qui lit le motif scripturaire du fils prodigue et des réminiscences néo-platoniciennes<sup>76</sup> :

Mais moi, loin de toi, je suis allé à la dérive : 'j'ai erré' (Ps. 118, 76), mon Dieu, trop loin du chemin de ta stabilité, pendant l'adolescence ; je me suis fait pour moi 'Région d'Indigence' (cfr. Luc. 15, 14)<sup>77</sup>.

En sus du thème de l'indigence, nous retrouvons ici la description de Dieu comme Bien stable et le mouvement volontaire de dégradation ontologique. La troisième occurrence se lit au livre III pour décrire l'égaré intellectuel et spirituel d'Augustin lors de son adhésion au manichéisme :

<sup>74</sup> Sur le rôle de la parabole du fils prodigue dans les *Confessions*, voir P. CAMBRONNE, *Recherches sur la structure de l'Imaginaire dans les Confessions de s. Augustin*, Paris, 1982 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 92-94), t. 2 ; *Id.*, « Imaginaire et Théologie dans les *Confessions* de s. Augustin », *BLE*, 88/3-4 (1987), p. 206-228 ; *Id.*, *Saint Augustin. Un voyage au cœur du Désir. Une introduction aux Confessions*, Bordeaux, ARELABOR-CNARELA, 2004 ; *Id.*, *Saint Augustin. Un voyage au cœur du Temps. 2. Le Temps des Commencements*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 67-78.

<sup>75</sup> Augustin, *Confessions*, I, 18, 28, *BA* 13, p. 322-325 : *Nam longe a uultu tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reeditur ad te, aut uero filius ille tuus minor equos uel currus uel naues quaesivit aut auolauit pinna uisibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione uiuens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior ; in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a uultu tuo.*

<sup>76</sup> Voir NC 10, *BA* 13, p. 664-665.

<sup>77</sup> Augustin, *Confessions*, II, 10, 18, *BA* 13, p. 360-361 : *Defluxi abs te ego et erraui, Deus meus, nimis deuius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis.*

Où étais-tu donc alors pour moi ? Bien loin ! Et bien loin, j'errais en terre étrangère, séparé de toi, et même pas admis à partager les gousses de ces porcs que je nourrissais de gousse<sup>78</sup>.

Enfin, la dernière occurrence se lit au livre IV, où l'on retrouve d'ailleurs Is. 46,8b, pour décrire le mauvais usage qu'Augustin pouvait faire des arts libéraux :

Aussi, au lieu de me servir, cette vigueur d'esprit faisait plutôt ma perte, parce que j'ai tout fait pour avoir cette part si bonne de mon bien en ma possession, et 'je ne gardais pas une force auprès de toi' (Ps 58, 10), mais 'je suis parti' loin de toi 'dans une région lointaine' (Lc 15, 13) pour gaspiller cette part avec des courtisanes, mes convoitises. Oui, à quoi me servait une chose bonne, dont je n'usais pas bien<sup>79</sup> ?

Le fils prodigue constitue donc une figure archétypale dans les quatre premiers livres des *Confessions* pour décrire l'éloignement loin de Dieu, dans la Région d'Indigence, et l'errement charnel, intellectuel et spirituel du sujet Augustin. Cette identification entre le motif scripturaire et le narrateur, qui rend compte précisément des thématiques développées dans le *De dilectione Dei et proximi*, amène, par contrecoup, à nous interroger sur la place de la péricope dans le sermon. Lorsqu'il développe si longuement pour son assistance cette figure du fils prodigue, Augustin n'évoque-t-il pas implicitement son propre parcours ? Autrement dit, le *De dilectione Dei et proximi* ne serait-il pas un *sermon autobiographique* ?

La question mérite, en effet, d'être posée, comme l'atteste le second ensemble de références scripturaires, à savoir Ps. 102, 2-5, dont Augustin propose une longue exégèse à la fin de son sermon en *De dilectione Dei et proximi*, 14. Selon Pierre-Maurice Bogaert, le Ps. 102 pourrait avoir été le psaume du jour, ce qui expliquerait son explicitation suivie au dernier paragraphe<sup>80</sup>. Sans remettre en cause cette hypothèse tout à fait crédible, force est de souligner qu'il s'agit là encore d'un texte qui joue un rôle non négligeable dans les *Confessions* et que l'on retrouve au livre IV des *Confessions* dont la rédaction est contemporaine de notre sermon, et où l'on a déjà relevé la présence d'Is. 46,8b et de Luc. 15, 12sq. à travers la thématique de la langueur de l'âme :

<sup>78</sup> Augustin, *Confessions*, III, 6, 11, BA 13, p. 382-383 : *Vbi ergo mihi tunc eras et quam longe ? Et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam.*

<sup>79</sup> Augustin, *Confessions*, IV, 16, 30, BA 13, p. 458-459 : *Itaque mihi non ad usum, sed ad perniciem magis ualebat, quia tam bonam partem substantiae meae satagi habere in potestate et fortitudinem meam non ad te custodiebam, sed profectus sum abs te in longinquam regionem, ut eam dissiparem in meretrices cupiditates. Nam quid mihi proderat bona res non utenti bene ?*

<sup>80</sup> P.-M. BOGAERT, « Sermon de saint Augustin sur l'amour de Dieu et du prochain, prêché à Carthage pendant l'été 397 », *Lettres de Maredsous*, 22/3 (1993), p. 97-107.

Donne en dépôt à la vérité tout ce que tu tiens de la vérité et tu ne perdras rien, et reflleurira ce qui pourrit en toi, et se guériront toutes tes langueurs (cfr. Ps. 102, 3-5), et ce qui croule en toi se reconstituera et se rénovra et se rajustera étroitement à toi, et, loin de t'entraîner en bas où ils descendent, ces éléments seront stables avec toi et permanents près de l'être toujours stable et permanent, Dieu<sup>81</sup>.

De prime abord, le verset semble être utilisé de manière différente dans le sermon où le motif des langueurs sert à justifier la pratique eucharistique ; cependant, à y regarder de plus près, comme nous l'avons noté à plusieurs occasions, la description de Dieu comme un bien stable où le sujet humain peut trouver le repos est une thématique récurrente du sermon. En outre, le Ps. 102, 2-5 constitue une référence scripturaire du livre X des *Confessions* où l'on en relève pas moins de six occurrences<sup>82</sup>. Certes la rédaction de ce livre est bien plus tardive que notre sermon<sup>83</sup> ; cependant, en raison de sa nature métadiscursive, ce livre est essentiel pour comprendre les intentions de l'ouvrage. Or, les usages du Ps. 102, 2-5 en fournissent une clef herméneutique des plus intéressantes. En X, 3, 3, la citation psalmique rappelle de manière négative la fonction thérapeutique des *confessiones* qui doivent guérir le sujet Augustin de ses langueurs ; en X, 30, 42, Augustin en appelle à Dieu pour le guérir des langueurs de son âme et de la persistance de rêves érotiques ; en X, 33, 50, il en appelle encore à Dieu pour le guérir de sa langueur, en l'occurrence ici son goût immodéré pour les chants d'église ; en X, 36, 58, le thème de la langueur lui permet de décrire sa *curiositas* ; en X, 41, 66, dans un résumé important, il rattache le thème de la langueur de Ps. 102, 3 et celui de la triple concupiscence de I Ioh. 2, 16 ; enfin, en X, 43, 69, il oppose les nombreuses langueurs en lui et le remède que peut lui procurer Dieu. En d'autres termes, le Ps. 102, et tout particulièrement le Ps. 102,3, joue un rôle essentiel dans les *Confessions* pour décrire le mal intérieur qui ronge le sujet Augustin, ce que l'Hiéronymite développe d'ailleurs dans l'*Enarratio* consacrée à ce même psaume :

Veux-tu que la justice de Dieu ne devienne point un mal pour toi ? Que ton iniquité ne soit plus un mal devant Dieu. Jamais, en effet, il n'a cessé d'appeler, ni d'instruire ceux qu'il appelait, ni de perfectionner ceux qu'il avait instruits, ni de couronner ceux qu'il avait perfectionnés.

<sup>81</sup> Augustin, *Confessions*, IV, 11, 16, BA 13 p. 436-437 : *Veritati commenda quidquid tibi est a ueritate, et non perdes aliquid, et reflorescent putria tua et sanabuntur omnes languores tui et fluxa tua reformabuntur et renouabuntur et constringentur ad te et non te deponent, quo descendunt, sed stabunt tecum et permanebunt ad semper stantem ac permanentem Deum.*

<sup>82</sup> Augustin, *Confessions*, X, 3, 3 ; 30, 42 ; 33, 50 ; 36, 58 ; 41, 66 ; 43, 69.

<sup>83</sup> Selon P.-M. Hombert, le livre X serait à dater de l'année 403 : voir P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches ...*, op. cit., p. 9-23.



Que répondre ? Que tu es pécheur ? Tourne-toi vers Dieu, et reçois ses grâces : 'Il te pardonne toutes tes iniquités' (Ps. 102, 3). Mais après cette rémission de tes fautes, il te reste un corps infirme, et qui est nécessairement aiguillonné par les désirs de la chair, par les convoitises illicites. Ta chair est donc faible encore, la mort n'est pas encore absorbée par la victoire, et ce que tu as de corruptible, n'est point revêtu encore d' 'incorruptibilité' (Ps. 102, 3), et même après la rémission des fautes, ne laisse pas d'être assujéti à bien des troubles : elle est exposée au péril des tentations. Parfois elle trouve un plaisir dans les suggestions, et parfois elle les rejette, et quand elle y trouve un plaisir, souvent elle s'y laisse aller et succombe. C'est une langueur, et Dieu 'guérit toutes nos langueurs' (Ps. 102, 3). Toutes tes langueurs seront guéries, sois donc sans crainte. Ces langueurs sont grandes, me diras-tu ; le médecin est plus grand encore. Pour un médecin tout-puissant, il n'est point de langueur incurable ; laisse-toi seulement guérir, ne repousse pas sa main, il sait ce qu'il doit faire. Qu'il te plaise, non seulement quand il adoucit ta douleur, mais aussi quand il y porte le fer ; souffre un médicament douloureux, en vue de la santé qui doit suivre (...). Quant au Dieu qui t'a fait, il te guérira certainement et gratuitement. Supporte donc sa main, ô toi, mon âme qui le bénit, n'oublie jamais ses bienfaits, puisqu' 'il guérit toutes tes langueurs'<sup>84</sup>.

Le motif psalmique de la langueur dans l'*enarratio* permet à Augustin d'explicitier la permanence du péché en l'être humain, malgré la rémission des fautes, en raison de la corruptibilité intrinsèque de la chair, qui est toujours 'titillée', comme le dit le texte latin, par le plaisir de la tentation. En d'autres termes, la langueur est l'expression de la *concupiscentia carnis*. Que l'être humain soit soumis aux langueurs est intrinsèque à sa condition

<sup>84</sup> Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 102, 5, CSEL 95/1 : *Non uis ut mala sint tibi, quae iusta sunt Dei ? Non sit mala in conspectu Dei iniquitas tua. Non enim cessauit uocare, aut uocatum neglexit instruere, aut instructum cessauit perficere, aut perfectum neglexit coronare. Quid dicis ? Quia es peccator ? Conuertere, et accipe retributiones istas ; propitius fit omnibus iniquitatibus tuis. Post remissionem peccatorum corpus infirmum geris : necesse est sint quaedam desideria carnalia quae te titillent, et quae tibi suggerant delectationes illicitas ; de languore tuo ueniunt. Adhuc enim infirmam carnem geris, nondum est absorpta mors in uictoriam, nondum corruptibile hoc induit incorruptionem ; adhuc quibusdam perturbationibus etiam ipsa anima quatitur post remissionem peccatorum ; adhuc in periculis temptationum uersatur, quibusdam suggestionibus delectatur, quibusdam non delectatur, et in eis quibus delectatur, aliquando quibusdam consentit, capitur. Languor est ; sanat et omnes languores tuos. Sanabuntur omnes languores tui, noli timere. Magni sunt, inquires : sed maior est medicus. Omnipotenti medico nullus languor insanabilis occurrit : tantum tu curari te sine, manus eius ne repellas ; nouit quid agat. Non tantum delecteris cum fouet, sed etiam tolères cum secat : tolera medicinalem dolorem, futuram cogitans sanitatem (...). Deus te, quem fecit, et certus curat, et gratis. Ferto ergo manus eius, o anima, quae benedicis eum, non obliuiscens retributiones eius ; sanat enim omnes languores tuos.*

même; en revanche, cette langueur n'est pas incurable, à condition que l'être humain accepte de recevoir les remèdes, doux ou plus douloureux, du Médecin<sup>85</sup>, qui sont des remèdes accordés gratuitement. Le développement que l'évêque propose sur le Ps. 102 dans le *De dilectione Dei et proximi* peut donc se comprendre non seulement parce qu'il s'agirait là du psaume du jour, mais aussi parce que ce psaume exprime un élément central tant dans l'expérience existentielle propre d'Augustin, la permanence de la *concupiscentia* même après la conversion, que dans sa conception eschatologique, où l'être humain est constamment soumis à la tentation en cette vallée des larmes. Aussi la conjonction de Luc. 15, 12-16, qui exprime la douleur de l'exil loin de Dieu, et du Ps. 102, 2-5, qui exprime la permanence de la concupiscence dans le *De dilectione Dei et proximi* ne nous semble pas du tout fortuite, mais exprimer un élément central de l'expérience religieuse d'Augustin. En ce sens, ce sermon nous apparaît à proprement parler comme un *sermon autobiographique*, en ce sens où la leçon pastorale s'inscrit d'abord et essentiellement dans le propre vécu du pasteur.

#### b. *Des thèmes en écho*

Cette dimension *autobiographique* du sermon apparaît également à la lumière des nombreuses thématiques communes qui unissent le *De dilectione Dei et proximi* et les *Confessions*. Ainsi, un fait assez étonnant est que l'exemple qu'Augustin utilise par trois fois dans ce sermon pour illustrer le mauvais amour de soi ou du prochain est l'exemple des jeux<sup>86</sup>. Certes il s'agit d'une thématique récurrente des sermons qui témoigne d'une réalité sociologique forte<sup>87</sup>. Cependant, le lecteur assidu des *Confessions* ne peut s'empêcher ici de penser à la description de la passion des jeux du cirque d'Alypius au livre VI, où l'on trouve le rôle des amis qui traînent Alypius au cirque<sup>88</sup>, puis de la passion folle qui prend le malheureux<sup>89</sup>. Au-delà de ce seul exemple, force est en effet de constater la présence de nombreuses thématiques identiques dans les deux textes. La première thématique concerne la condition ontologique de l'être humain qui l'empêche de savoir ce qui est vraiment bon pour lui et l'entraîne à de fausses conceptions de Dieu. Comme nous l'avons déjà vu, l'être humain, parce qu'imparfait, ne peut

<sup>85</sup> Sur l'image du médecin, voir I. BOCHET, « *Medicina, medicus* », *AugLex*, vol. 3, col. 1230-1234.

<sup>86</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 8, 9 et 11.

<sup>87</sup> Sur ce point, voir R. LIM, « Augustine and Roman Public Spectacles », dans *A Companion to Augustine*, M. VESSEY (éd.), Oxford, Blackwell, 2012, p. 138-150.

<sup>88</sup> Augustin, *Confessions*, VI, 8, 13. A comparer à *Sermon Dolbeau* 11, 11, l. 201-214.

<sup>89</sup> Augustin, *Confessions*, VI, 8, 13. A comparer à *Sermon Dolbeau* 11, 8, l. 148-153; 9, l. 175-179.

atteindre directement Dieu<sup>90</sup>; Dieu qui l'a fait sait mieux que lui ce qui est bon pour lui<sup>91</sup>; en raison de son imperfection, l'être humain ne peut avoir que de fausses représentations de Dieu<sup>92</sup>. Or, il s'agit d'une thématique structurante des *Confessions* et qui permet de comprendre le drame du personnage Augustin. En effet, les fausses conceptions de Dieu sont justement celles qu'Augustin a lui-même eues et qui l'ont mené vers le manichéisme<sup>93</sup>; le rapport entre le Créateur et sa créature structure l'architecture même des *Confessions* qui peut se lire comme un récit de recreation du sujet Augustin par la grâce divine<sup>94</sup>. Le deuxième thème essentiel est la description phénoménologique du désir humain qu'offre le *Sermon Dolbeau 11*. En effet, le sujet humain y est présenté comme un être de désir qui est conduit, pour ne pas dire éparpillé, par des désirs multiples<sup>95</sup>; or, le seul bien capable d'apporter la sécurité, le seul bien stable qui peut satisfaire le désir humain n'est autre que Dieu vers lequel il faut amener notre prochain<sup>96</sup>. Or, il s'agit là encore d'un élément structurant des *Confessions* qui, à bien des titres, constitue une *Odyssée du Désir humain*. Le sujet augustinien est un sujet qui s'inscrit dans une inquiétude native<sup>97</sup>, qui s'épuise dans des désirs multiples, qu'il s'agisse des charnelles concupiscences<sup>98</sup>, de la concupiscence intellectuelle<sup>99</sup> ou de la concupiscence spirituelle<sup>100</sup>; c'est un sujet entraîné par le poids de l'amour vers son lieu propre et qui, finalement, ne trouve le

<sup>90</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 5, l. 78-82.

<sup>91</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 7, l. 125-127.

<sup>92</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 12, l. 219-225.

<sup>93</sup> Augustin, *Confessions*, V, 10, 19; VII, 1, 1-2.

<sup>94</sup> P. CAMBRONNE, *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans Les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1982 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 92-94), vol. I, p. 528; *Id.*, « Imaginaire et théologie dans *Les Confessions* de saint Augustin », *art. cit.*; *Id.*, introduction in Sant'Agostino, *Confessioni*, Fondazione Lorenzo Valla, Milan, Mondadori, vol. II, 1993, p. 196-200; I. BOCHET, « Le Firmament de l'Écriture ». *L'Herméneutique augustinienne*, Paris, 2004 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 172), p. 265-327.

<sup>95</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 8, l. 145-149: *Etenim ad id quod amas, necesse est uelis adducere eum quem amas. Et diligis iniquitatem: illuc ducturus es eum quem diligis sicut teipsum. Humana studia plurima, uel mala uel bona, ante oculos omnium constituta sunt.*

<sup>96</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau 11*, 8, l. 158-162: *Cum uis trahere securus proximum quem diligis sicut teipsum, ad illud bonum quod nulla angustat multitudo sociantium trahere; quod bonum, quantumlibet plures possederint, omnibus et singulis integrum est. Nisi tale bonum amaueris, quomodo sicut teipsum proximum amabis?*

<sup>97</sup> Augustin, *Confessions* I, 1, BA 13, p. 272-273: *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

<sup>98</sup> Augustin, *Confessions*, II, I, 1 - 3, 8.

<sup>99</sup> Voir par exemple Augustin, *Confessions*, III, 3, 6 - 10, 18.

<sup>100</sup> Ainsi du vol des poires (Augustin, *Confessions* II, 4, 9 - 9, 17) ou de l'adhésion à l'Église manichéenne (Augustin, *Confessions*, III, 6, 10).

repos qu'en Dieu<sup>101</sup>. Là encore l'enseignement pastoral s'inscrit directement dans le vécu du pasteur. Enfin, le dernier thème qui permet de lier les deux textes est sans conteste la manière dont s'exprime la dialectique de la loi et de la foi. En effet, l'évêque indique très précisément dans son sermon que la charité qui est commandé par la Loi ne peut s'obtenir que par la foi ; en d'autres termes qu'elle est certes un don de la grâce, mais que la foi peut avoir un effet d'intercession :

Mais, (diras-tu), tu n'as pas encore l'amour. Gémis, crois, demande, supplie. Ce qui est commandé, ce que la Loi ordonne, la foi l'obtient. Si tu as déjà ce qu'elle obtient, 'qu'as-tu donc que tu n'aies reçu' (I Cor. 4, 7). Et si tu ne l'as pas encore, demande pour recevoir. Il 'est la charité' (I Ioh. 4, 16) que nous demandons ; si nous ne l'avons pas encore, demandons de peur de rester les mains vides<sup>102</sup>.

Cette question est importante. En 397, Augustin vient juste de faire ses premiers commentaires des écrits pauliniens et de composer l'*Ad Simplicianum* en réponse aux questions du nouvel évêque de Milan, qui l'ont amené à formuler les premiers éléments de sa théologie de la grâce. Il faut ici retenir la leçon originale de l'*Expositio quarundam propositionum* qui, tout en établissant que la grâce ne dépend pas du mérite de l'être humain, accorde un statut à la volonté dans l'acte de croire<sup>103</sup>. Or, l'intercession de la prière est clairement illustrée par la prière de Monique<sup>104</sup>, à laquelle Augustin accorde un rôle central dans sa conversion<sup>105</sup>, mais aussi à la prière d'Augustin lors de la fameuse scène du jardin<sup>106</sup>. En d'autres termes, l'enseignement pastoral sur le rôle de la prière dans l'intercession du don de charité

<sup>101</sup> Augustin, *Confessions*, XIII, 9, 10, BA 14, p. 438-441 : *Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. In bona uoluntate pax nobis est. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.* Sur la notion de poids chez Augustin, voir : J. LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, op. cit., p. 222-224.

<sup>102</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 14 : *Sed nondum habes dilectionem: geme, crede, pete, impetra. Quod iubetur, quod lex imperat, fides impetrat. Si enim iam habes quod impetrat, quid enim habes quod non accepisti (I Cor. 4, 7)? Si enim nondum habes, pete ut accipias. Caritas est (I Ioh. 4, 16), quam petimus; si nondum habemus, petamus ne inanes remaneamus.*

<sup>103</sup> Sur ce point, voir I. BOCHET, « Augustin, disciple de Paul », *RScR*, 94/3 (2006), p. 357-380 ; J. LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, op. cit., p. 235-244.

<sup>104</sup> Augustin, *Confessions*, III, 11, 19.

<sup>105</sup> Augustin, *De dono perseuerantiae*, 20, 53.

<sup>106</sup> Augustin, *Confessions*, VIII, 12, 28.

s'ancrer une nouvelle fois dans l'expérience même du pasteur, ce qui nous semble confirmer la nature autobiographique du sermon *De dilectione Dei et proximi*.

c. *La figure du prochain dans les Confessions et le sermon De dilectione Dei et proximi*

Cependant, on pourrait nous reprocher de n'avoir abordé la comparaison entre les deux textes qu'à travers des motifs secondaires. En effet, quel rôle joue le lien entre amour du prochain et amour de Dieu dans les *Confessions* et peut-on y déceler un écho de l'enseignement de notre sermon ? Pour répondre à cette question, deux manières de procéder peuvent être suivies : la première consiste à étudier les mentions explicites au commandement biblique dans les *Confessions* ; la seconde, à étudier la manière dont est illustré dans le récit cet amour du prochain.

La première méthode s'avère, du moins dans un premier temps, déceptive, puisque toutes les mentions au prochain se lisent dans les livres X à XIII, qui sont plus tardifs que notre sermon. Cependant, l'analyse des différentes occurrences mérite l'attention. En X, 37, 61-62, s'interrogeant sur le plaisir qu'il éprouve de la louange des hommes, Augustin montre que celui-ci s'inscrit en fait dans le plaisir du progrès spirituel et rappelle que le commandement divin appelle à aimer Dieu mais aussi le prochain, que les deux préceptes sont liés, comme dans notre sermon<sup>107</sup>. En XII, 25, 35-36, Augustin établit que Moïse a écrit les Livres Saints en fonction du double principe de l'amour de Dieu et du prochain, ce qui fait écho à la clef herméneutique des Écritures posée au livre I du *De doctrina christiana*<sup>108</sup>. Le livre XIII est celui qui fait le plus référence à la notion de prochain, avec pas

<sup>107</sup> Augustin, *Confessions*, X, 37, 61-62, BA 14, p. 252-255 : *Quia enim nobis imperasti non tantum continentiam, id est a quibus rebus amorem cohibeamus, uerum etiam iustitiam, id est quo eum conferamus, nec te tantum uoluisti a nobis uerum etiam proximum diligere, saepe mihi uideo de prouectu aut spe proximi delectari, cum bene intelligentis laude delector, et rursus eius malo contristari, cum eum audio uituperare quod aut ignorat aut bonum est. Nam et contristor aliquando laudibus meis, cum uel ea laudantur in me, in quibus mihi ipse displiceo, uel etiam bona minora et leuia pluris aestimantur, quam aestimanda sunt. Sed rursus unde scio, an propterea sic afficior, quia nolo de me ipso a me dissentire laudatorem meum, non quia illius utilitate moueor, sed quia eadem bona, quae mihi in me placent, iucundiora mihi sunt, cum et alteri placent ? Quodam modo enim non ego laudor, cum de me sententia mea non laudatur, quandoquidem aut illa laudantur, quae mihi displicent, aut illa amplius, quae mihi minus placent. Ergone de hoc incertus sum mei ? Ecce in te, Veritas, uideo non me laudibus meis propter me, sed propter proximi utilitatem moueri oportere.*

<sup>108</sup> Augustin, *De doctrina christiana*, I, 35, 39, BA 11/2, p. 126-127 : *Omnium igitur, quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intellegatur Legis et omnium diuinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei, qua fruendum est, et rei, quae nobiscum ea re frui potest, quia ut se quisque diligat, praecepto non opus est.*

moins de quatre occurrences à cette notion. En XIII, 17, 21, l'Hippionate décrit l'importance des œuvres de miséricorde qui consistent à aimer son prochain en subvenant à ses besoins matériels<sup>109</sup>, ce qui est un écho direct aux dernières lignes du sermon<sup>110</sup>. En XIII, 19, 24, reprenant l'image du riche et du bon maître de Matth. 19, 16-22, l'évêque rappelle l'importance du respect des commandements pour avoir la vie éternelle, et notamment de l'amour du prochain ... et du respect envers ses parents, qui est aussi, comme nous l'avons vu, le thème du *Sermon Dolbeau* 13. En XIII, 22, 32, commentant Gen. 1, 26 à l'aune de Rom. 12,2, il décrit la nécessaire reformation de l'être humain, non à l'image d'un autre homme, mais de Dieu, ce qui est un thème présent dans notre sermon, comme nous avons pu déjà le noter. En XIII, 24, 36, il évoque la multiplicité des manières d'exprimer l'amour de Dieu et du prochain. Ce premier relevé, sans établir avec certitude une influence directe du sermon sur les *Confessions*, souligne néanmoins une grande proximité entre les deux textes sur le rôle de l'amour du prochain, qui est complémentaire de l'amour de Dieu et qui doit prendre la forme des œuvres de miséricorde dans la vie chrétienne.

La seconde méthode s'avère plus décisive et consiste à étudier si le schème de l'amour du prochain décrit dans le sermon trouve un écho narratif dans la mise en scène des relations interpersonnelles dans les *Confessions*. Le schème du *De dilectione Dei et proximi* peut se résumer par un triple mouvement : d'une part, l'amour du prochain constitue un degré intermédiaire pour aimer Dieu<sup>111</sup> ; d'autre part, pour vraiment aimer le prochain, il faut vraiment s'aimer soi-même, ce qui implique d'aimer d'abord Dieu et de

<sup>109</sup> Augustin, *Confessions*, XIII, 17, 21, BA 14, p. 460-463 : *At animas sitientes tibi et apparentes tibi alio fine distinctas a societate maris occulto et dulci fonte irrigas, ut et terra det fructum suum ; et dat fructum suum et te iubente, Domino Deo suo, germinat anima nostra opera misericordiae secundum genus, diligens proximum in subsidiis necessitatum carnalium, habens in se semen secundum similitudinem, quoniam ex nostra infirmitate compatimur ad subueniendum indigentibus similiter opitulantes, quemadmodum nobis uellemus opem ferri, si eodem modo indigeremus, non tantum in facilibus tamquam in herba seminali, sed etiam in protectione adiutorii forti robore, sicut lignum fructiferum, id est beneficium ad eripiendum eum, qui iniuriam patitur, de manu potentis et praebendo protectionis umbraculum ualido robore iusti iudicii.*

<sup>110</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 14 : *Amemus itaque opera misericordiae, dum sanantur languores nostri, ut sanatis languoribus uigeant desideria nostra ; et sanata uigeant, uigida satientur, ut sit nobis iudicium, sed cum misericordia. Molestum est enim ut sit sine misericordia. Difficile est ut ille in te non inueniat quod puniat. Iam tibi bene placuisti : nouit enim aliquid ille quod te latet, inuenit in te quod abscondebas, aut forte etiam quod nesciebas. Ferueant ergo opera misericordiae, et in ista rerum temporalium indigentia proximos diligamus, ut iudicium cum misericordia sentire mereamur.*

<sup>111</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 5 : *Proximum habemus ; in proximo iam tende, ut Deum toto corde, tota anima, tota mente diligas.*



vouloir conduire son prochain vers Dieu<sup>112</sup>. Le récit des *Confessions* offre ainsi de nombreux exemples de mauvais amour du prochain. Le cas le plus typique est sans conteste celui de l'ami décédé évoqué au livre IV. Comme l'analyse le sermon, c'est bien la communauté de goûts qui unit les deux jeunes gens et qui offre une certaine douceur dans cette communion<sup>113</sup>. Cependant, comme le reconnaît le narrateur de manière rétrospective, il ne s'agit pas d'une vraie amitié, car elle n'était pas fondée sur la charité, ce qu'illustre l'emploi du verset Rom. 5, 5, et que donc elle ne visait pas Dieu comme bien ultime<sup>114</sup>. Il s'agit au contraire d'une amitié pervertie puisqu'Augustin convertit cet ami dans un premier temps au manichéisme, avant qu'une brutale maladie ne ramène ce dernier dans le giron catholique. De même, il faut citer ce faux amour du prochain qui unit Augustin avec des vauriens<sup>115</sup>, ou qui l'amène à voler des poires ou celui qui l'unit à des débauchés de Carthage pour se repaître des charnelles concupiscences<sup>116</sup>. Le mal, en effet, dans la vie d'Augustin n'est pas un acte solitaire, mais s'inscrit dans une intersubjectivité en acte : c'est à chaque fois la pression du groupe, le désir d'être aimé et reconnu par l'autre, en un mot le désir mimétique, qui amène Augustin à commettre le péché. À rebours, l'amitié qui lie Augustin à Alypius et Nébridius est définie comme une vraie amitié, car ce qui unit les trois jeunes gens c'est une même passion pour la vérité et que

<sup>112</sup> Augustin, *Sermon Dolbeau* 11, 11 : *Ama Deum totus, ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua : sic solum, sic diliges teipsum. Hoc modo solo diligis proximum tamquam teipsum. Ad eum enim rapis, de quo erubescere non possis.*

<sup>113</sup> Augustin, *Confessions*, IV, 4, 7, *BA* 13, p. 416-419 : *In illis annis, quo primum tempore in municipio, quo natus sum, docere coeperam, comparaueram amicam societate studiorum nimis carum, coaeuum mihi et confluentem flore adolescentiae (...). Sed tamen dulcis erat nimis, coacta fervore parilium studiorum.* On notera la double occurrence de *studiorum*, qui mis en relation avec les *studia* du *Sermon Dolbeau* 11, nous semble évoquer moins les 'études' que la 'communauté de goûts'.

<sup>114</sup> Augustin, *Confessions*, IV, 4, 7, *BA* 13, p. 418-419 : *Sed nondum erat sic amicus, quamquam ne tunc quidem sic, uti est uera amicitia, quia non est uera, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

<sup>115</sup> Augustin, *Confessions*, II, 9, 17, *BA* 13, p. 358-359 : *Solus non facerem furtum illud, in quo me non libebat id quod furabar, sed quia furabar ; quod me solum facere prorsus non liberet, nec facerem. O nimis inimica amicitia, seductio mentis inuestigabilis, ex ludo et ioco nocendi audivitas, et alieni damni appetitus, nulla lucri mei, nulla ulciscendi libidine, sed cum dicitur : 'Eamus, faciamus' et pudet non esse impudentem.* Le rôle des amis dans l'acte mauvais est bien analysé par P. CAMBRONNE, « Le Vol des poires », *RÉL*, 81 (1993), p. 228-238.

<sup>116</sup> Augustin, *Confessions*, II, 3, 7, *BA* 13, p. 342-343 : *Sed nesciebam et praeceps ibam tanta caecitate, ut inter coetaneos meos puderet me minoris dedecoris, quoniam audiebam eos iactantes flagitia sua et tanto gloriantes magis, quanto magis turpes essent, et libebat facere non solum libidine facti uerum etiam laudis. Quid dignum est uituperatione nisi uitium ? Ego, ne uituperarer, uitiosior fiebam, et ubi non suberat, quo admissio aequarer perditis, fingebam me fecisse quod non feceram, ne uiderer abiectior, quo eram innocentior, et ne uilior haberer, quo eram castior.*

tous trois sont tendus vers le bien ultime<sup>117</sup>. D'ailleurs, force est de noter que la 'conversion' d'Augustin au jardin de Milan n'est pas une expérience solitaire, mais qu'elle est partagée avec Alypius, qui connaît une expérience identique<sup>118</sup>, et qu'elle est conditionnée par de nombreux intermédiaires, qu'il s'agisse de Monique, d'Ambroise, de Simplicianus ou de Ponticianus<sup>119</sup>. Il en va de même de la description des semaines passées à Cassiciacum, où le narrateur évoque de manière concomitante son évolution spirituelle et celle d'Alypius<sup>120</sup>. Ainsi, également du baptême, qui réunit Augustin, son ami Alypius et son fils Adéodat<sup>121</sup>. En un mot, le processus de conversion d'Augustin vers Dieu est un processus qui implique la présence de l'altérité humaine. L'exemple du parfait amour du prochain, quant à lui, est offert par Monique qui a su amener tous ses proches, qu'il s'agisse de son mari ou de ses enfants, à l'amour de Dieu, et il est assez symptomatique qu'Augustin achève sa *Vita Monicae* sur cette thématique<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> Augustin, *Confessions*, VI, 10, 17, BA 13, p. 554-557: *Et erant ora trium egentium et inopiam suam sibimet inuicem anhelantium et ad te exspectantium, ut dares eis escam in tempore opportuno. Et in omni amaritudine, quae nostros saeculares actus de misericordia tua sequebatur, intuentibus nobis finem, cur ea pateremur, occurrebant tenebrae, et auersabamur gementes et dicebamus: "Quam diu haec?". Et hoc crebro dicebamus et dicentes non relinquebamus ea, quia non elucebat certum aliquid, quod illis relictis apprehenderemus.*

<sup>118</sup> Augustin, *Confessions*, VIII, 12, 30, BA 14, p. 68-69: *Tum interiecto aut digito aut nescio quo alio signo codicem clausi et tranquillo iam uultu indicaui Alypio. At ille quid in se ageretur (quod ego nesciebam) sic indicauit. Petit uidere quid legissem: ostendi, et attendit etiam ultra quam ego legeram. Et ignorabam quid sequeretur. Sequebatur uero: Infirmitatem autem in fide recipite. Quod ille ad se rettulit mihique aperuit. Sed tali admonitione firmatus est placitoque ac proposito bono et congruentissimo suis moribus, quibus a me in melius iam olim ualde longeque distabat, sine ulla turbulenta cunctatione coniunctus est.*

<sup>119</sup> Sur ce point, voir J. LAGOUANÈRE, « Une approche d'archéologie conceptuelle: la notion de monde chez saint Augustin », *Mélanges de Science Religieuse*, 65/4 (2008), p. 3-22.

<sup>120</sup> Augustin, *Confessions*, IX, 4, 7, BA 14, p. 82-85: *Reuocat enim me recordatio mea, et dulce mihi fit, Domine, confiteri tibi, quibus internis me stimulis perdomueris et quemadmodum me complanaueris humilitatis montibus et collibus cogitationum mearum et tortuosa mea direxeris et aspera lenieris quoque modo ipsum etiam Alypium, fratrem cordis mei, subegeris nomini Vnigeniti tui, Domini et Saluatoris nostri Iesu Christi, quod primo dedignabatur inseri litteris nostris. Magis enim eas uolebat redolere gymnasiolorum cedros, quas iam contriuit Dominus, quam salubres herbas ecclesiasticas aduersas serpentibus.*

<sup>121</sup> Augustin, *Confessions*, IX, 6, 14, BA 14, p. 94-95: *Inde ubi tempus aduenit, quo me nomen dare oportet, relicto rure Mediolanum remeauimus. Placuit et Alypio renasci in te mecum iam induto humilitate sacramentis tuis congrua et fortissimo domitori corporis usque ad Italicum solum glaciale nudo pede obterendum insolito ausu. Adiunximus etiam nobis puerum Adeodatum ex me natum carnaliter de peccato meo.*

<sup>122</sup> Augustin, *Confessions*, IX, 9, 22, BA 14, p. 114-115: *Denique etiam uirum suum iam in extrema uita temporalis eius lucrata est tibi nec in eo iam fideli planxit, quod in nondum fideli tolerauerat. Erat etiam serua seruorum tuorum. Quisquis eorum nouerat eam, multum in ea laudabat et honorabat et diligebat te, quia sentiebat praesentiam tuam in corde eius sanctae conuersationis fructibus testibus. Fuerat enim unius uiri uxor, mutuam uicem parentibus red-*

En résumé, l'amour du prochain apparaît en filigrane des *Confessions* qui peuvent être lues comme le récit d'une conversion d'un faux amour du prochain, fondé sur les plaisirs charnels, le plaisir du mal, le faux savoir, la fausse religion, vers un authentique amour du prochain, entièrement tourné vers Dieu. C'est pour cela que l'acte même de *confessio* est présenté comme un acte de charité, qui s'adresse au prochain. En effet, le livre X définit clairement le destinataire et la fonction de l'ouvrage<sup>123</sup>. Il s'agit, à travers le récit exemplaire de la vie d'un individu, Augustin, de donner à voir le péché et la grâce afin d'amener le lecteur à se transformer lui-même<sup>124</sup>. La fonction spéculaire du soi augustinien métamorphose l'acte de lecture en exercice spirituel qui autorise la configuration de l'identité du narrateur de cet autrui. Mais la réussite de ce processus de mise en intrigue du soi exige la charité comme clef d'interprétation. Dieu, qui lit les consciences, sait ce qui est vrai, mais les hommes n'ont pas accès à la conscience d'Augustin. C'est justement là la fonction de *caritas*, qui constitue le principe herméneutique de la *confessio* augustinien. En effet, la *caritas*, parce qu'elle établit un lien au sein d'une communauté, implique que je crois d'emblée à la véracité et à la sincérité de celui qui me parle<sup>125</sup>. Le pacte de lecture aboutit au *cercle herméneutique de la charité* en même temps qu'il définit la posture du lecteur idéal.

En outre, poser la *caritas* comme fondement de l'acte de *confessio* revient à poser l'existence d'une communauté de lecteurs, passés, présents et à venir<sup>126</sup>. Le lecteur, tout lecteur, s'inscrit au-delà d'une simple communauté de lecteurs, mais se constitue comme *prochain*, c'est-à-dire à la fois *serui tui, fratres mei*: la *caritas* crée un lien intersubjectif entre Augustin et ses lecteurs. Si Augustin est autorisé à partager sa *confessio*, si elle est *exem-*

*diderat, domum suam pie tractauerat, in operibus bonis testimonium habebat. Nutrierat filios totiens eos parturiens, quotiens abs te deuiare cernebat.*

<sup>123</sup> Sur la fonction spéculaire du livre X des *Confessions*, voir A. MANDOUZE, « Se/nous/ le confesser? Question à saint Augustin », dans *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1983, p. 73-83, repris dans A. MANDOUZE, *Avec et pour Augustin*, Paris, Cerf, 2013, p. 335-346; J. OLLIER, *Firmamentum narrat. La théorie augustinienne des Confessions*, Paris, Parole et Silence – Collège des Bernardins, 2013, p. 35-77.

<sup>124</sup> Augustin, *Confessions*, X, 4, 5, BA 14, p. 148-149: *respirent in bonis meis, suspirent in malis meis.*

<sup>125</sup> Augustin, *Confessions*, X, 3, 3, BA 14, p. 144-145: *Sed quia caritas omnia credit, inter eos utique, quos connexos sibimet unum facit, ego quoque, Domine, etiam sic tibi confiteor, ut audiant homines, quibus demonstrare non possum, an uera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit.*

<sup>126</sup> Augustin, *Confessions*, X, 4, 6, BA 14, p. 146-147: *in auribus credentium filiorum hominum, sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, ciuium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum uiae meae.*

*plaire*, ce n'est pas parce qu'il serait supérieur à ses prochains, mais, bien au contraire, parce qu'il partage les mêmes faiblesses. La vie d'Augustin revêt une valeur spéculaire et archétypale parce qu'elle est à l'image de l'humaine condition, mélange de bon grain et d'ivraie, trace du péché et de la grâce. Augustin est, comme son lecteur, citoyen de la cité de Dieu et de la cité des hommes, il n'est pas dans la patrie du Christ, mais sur le chemin, en pèlerinage. C'est justement parce que le soi est un *work-in-progress* qu'il peut se constituer comme parole confessante. De fait, l'acte de confession est décrit à travers l'image du serviteur : en se confessant, Augustin se fait serviteur et institue le lecteur comme maître de sa parole. Certes, on pourrait ne voir ici à premier abord que la mise en récit de la pratique pénitentielle traditionnelle du christianisme antique, où faire acte d'humilité par l'aveu de la faute permet la réintégration au sein de la communauté des croyants. Sauf que ce serait manquer l'essentiel : le lien originel entre lecture et charité que l'on trouve aussi exprimée dans la lettre 231 au comte Darius<sup>127</sup>. En effet, l'acte de lecture opère de façon circulaire : la lecture des *Confessions* me permet en tant que lecteur de me transformer, mais vise aussi le sujet Augustin. Comme le dit très clairement Augustin, Darius, en lisant les *Confessions*, doit non seulement apprendre à devenir meilleur, mais doit aussi aider Augustin à devenir meilleur par la médiation de la prière. L'instance du scribe et l'instance du lecteur se brouillent au profit d'une communauté de lecteurs fondée sur le principe de charité fraternelle.

Le *sens du prochain* s'avère ainsi comme un principe structurant de l'écriture même des *Confessions* et constitue comme un écho au sermon *De dilectione Dei et proximi*. Une relation spéculaire unit d'ailleurs les deux textes : d'un côté, la lecture du sermon permet de mieux comprendre les thématiques structurantes du grand-œuvre augustinien et l'importance de l'amour du prochain comme clef herméneutique du texte ; de l'autre, la lecture des *Confessions* permet de mieux comprendre combien le sermon s'inscrit dans le vécu profond d'Augustin et constitue, si l'on nous permet cette création générique, un *sermon autobiographique*. De manière plus générale, le *Sermon Dolbeau 11, De dilectione proximi et Dei*, apparaît bien comme

<sup>127</sup> Augustin, *Lettres*, 231, 6, CSEL 57 : *Quia igitur non potui uerbis explicare quantam delectationem de tuis litteris ceperim, unde me delectauerint, dixi : iam quod nequiui satis dicere, id est, quantum delectauerint, tibi coniciendum relinquo. Sume itaque, mi fili, sume, uir bone et non in superficie, sed in christiana caritate christiane; sume, inquam, libros, quos desiderasti, Confessionum mearum : ibi me inspice, ne me laudes ultra quam sum ; ibi non aliis de me crede, sed mihi ; ibi me attende, et uide quid fuerim in meipso, per meipsum ; et si quid in me tibi placuerit, lauda ibi mecum, quem laudari uolui de me ; neque enim me. Quoniam ipse fecit nos, et non ipsi nos ; nos autem perdideramus nos, sed qui fecit, refecit. Cum autem ibi me inueneris, ora pro me ne deficiam, sed perficiar ; ora fili, ora.*

un texte matriciel qui, par des jeux subtils d'intertextualité, nourrit la production littéraire et homilétique de l'évêque d'Hippone dans les années 397- 401. Cet exemple nous donne ainsi à voir l'intérêt de reconsidérer les sermons d'Augustin non seulement dans leur efficacité pragmatique directe, mais aussi comme le laboratoire d'une pensée en marche, qui se nourrit de la méditation des Écritures et qui s'épanouit en divers écrits; en d'autres termes, de reconsidérer l'œuvre d'Augustin comme une unité de sens qui appelle à l'étude des interactions entre ses différentes formes littéraires et au dépassement de la catégorisation générique entre traités, lettres et sermons.

### Résumé

Les sermons d'Augustin d'Hippone jouent un rôle matriciel dans l'élaboration de la pensée augustinienne. Le présent article s'attache à le montrer à travers un exemple, le *Sermon Dolbeau 11* (*De dilectione Dei et proximi*). Il étudie dans un premier temps les liens qui unissent ce *Sermon Dolbeau 11* et la conception de l'amour du prochain qui s'en dégage et les sermons contemporains prononcés en 397. Sont ainsi mis à jour les différents effets d'écho, une même conception de la *caritas* et le lien étroit existant entre le *De dilectione* et le *De disciplina christiana*. Les rapprochements ainsi mis à jour offrent en outre d'intéressants éléments de datation de l'œuvre homilétique augustinienne. Dans un second temps, sont étudiés les liens entre le *De dilectione* et les *Confessiones*, qu'il s'agisse de liens scripturaux, thématiques ou notionnels autour du concept de *proximus*. Cette étude amène à poser une nouvelle catégorie générique et à définir le *Sermon Dolbeau 11* comme un sermon autobiographique. Au final, le présent article amène à poser l'œuvre homilétique d'Augustin d'Hippone comme un miroir de son œuvre tout entière conçue dans son unité et à remettre en cause la distinction traditionnelle entre traités, lettres et sermons.

### Summary

The sermons of Augustine of Hippo play a key role in the development of Augustine's thought. This paper attempts to show this through an example, the *Sermon Dolbeau 11* (*De dilectione Dei et proximi*). It studies at first the links between the *Sermon Dolbeau 11* and the concept of love of neighbour that emerges, and contemporary sermons in 397. Thus, the various echo effects, the same concept of *caritas* and the close relationship between the *De dilectione* and the *De disciplina christiana* are identified. So, these compari-

sons offer interesting elements to date the homiletic works of Augustine of Hippo. Secondly, we study the links between the *De dilectione* and the *Confessiones*, whether it be scriptural, thematic or notional links (the concept of *proximus*). This study brings us to identify a new generic category and to define the *Sermon Dolbeau* 11 as an 'autobiographical sermon'. Ultimately, this paper leads us to see the homiletic works of Augustine of Hippo as a mirror of his entire work in its unity and to question the traditional distinction between treatises, letters and sermons.



# Pagan Temples, Christians, and Demons in the Late Antique East and West\*

Robert WIŚNIEWSKI

(Warsaw)

In recent years several scholars have dealt with the fate of pagan temples in Late Antiquity in general and with the question of converting them into churches in particular. Their studies, presenting the situation in whole regions and specific sites, analysing types of shrines and types of sources, have contributed to a better understanding of the diverse patterns of what happened to pagan shrines after the triumph of Christianity. The evidence collected by Richard Bayliss, which supplemented and corrected the catalogue of “conversions” made by Friedrich Deichmann in 1939, though not complete, leaves little doubt that transforming a temple into a church was not a common practice.<sup>1</sup> Most shrines, which had been shut down at the turn of the fourth and the fifth centuries remained closed and were never Christianised. Moreover, as it has been argued recently, in reality this process was even less dramatic than the literary evidence presents it, because some accounts of the destruction of pagan temples should be read as fictitious stories aimed at providing local Christian communities with a heroic past.<sup>2</sup> Yet we should not overreact to the old paradigm of the violent destruction or conversion of pagan holy places into Christian

\* The author of this article was supported by a Grant of the Polish National Science Centre (2011/01/B/HS3/00736).

<sup>1</sup> F. DEICHMANN, “Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern”, *Jahrbuch des (kaiserlich) Deutschen archäologischen Instituts*, 54 (1939), pp. 105-136; R. BAYLISS, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, Oxford, 2004, pp. 121-129. See also G. CANTINO WATAGHIN, “...ut haec aedes Christo Domino in ecclesiam consecratur. Il riuso cristiano di edifici antichi tra tarda antichità e alto medioevo”, in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 46 (1999), pp. 673-749. New studies and evidence have been presented in two volumes: *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, ed. by J. HAHN, S. EMMEL & U. GOTTER, Leiden – Boston, 2006, and recently: *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, ed. by L. LAVAN & M. MULRYAN, Leiden – Boston, 2011, see especially the contributions of Penelope Goodman, Javier Arce, Gareth Sears, Helen G. Saradi & Demetrios Eliopoulos, Peter Talloen & Lies Vercauteren and Jitse H.F. Dijkstra.

<sup>2</sup> A. BUSINE, “From Stones to Myth: Temple Destruction and Civic Identity in the Late Antique Roman East”, *Journal of Late Antiquity*, 6 (2013), pp. 325-346.

churches. Some temples actually were Christianised and others destroyed, and both phenomena were far more frequent in the East. A few years ago Bryan Ward-Perkins asked the important question of why the western and eastern customs differed in this respect.<sup>3</sup> While acknowledging that turning shrines into churches probably had deep religious motifs, he paid attention to a more down-to-earth reason. He argued that in the fifth and sixth centuries the cities of Syria, Palestine and Asia Minor, unlike their western counterparts which were heavily touched by barbarian invasions, kept their civic pride, institutions and resources, and had a care for their splendour and beauty which would have been spoiled by deserted, unkempt and half-ruined edifices. Although convinced that in many cases this explanation is true, I will focus in this article on these “deep religious motifs” not dealt with by Ward-Perkins. First, I am going to show that the pagan shrines in the East were perceived as shelters of demons, whereas those in the West were not. Second, I will seek to explain where this difference came from, and finally will argue that it had an impact on practical attitudes toward pagan temples.

Of course, one has to be aware that the very idea of “paganism” is a Christian (and Jewish) construct and so is the vision of a “pagan” temple. In reality, shrines of diverse gods venerated in distant parts of the Roman world did not necessarily resemble one another. Still, this artificial construct had a powerful influence on Christians’ practical attitudes toward sacred places of different religions, even if – as I will show later on – these attitudes were not entirely unrelated to the way in which particular shrines actually functioned.

### 1. *Demons’ Lairs or Empty Halls?*

It has to be said first that the need for destroying or Christianising pagan temples is quite often explained by authors who described such actions. The earliest of them is Eusebius of Caesarea who presents in the following way the reasons for which Constantine destroyed the Asklepieion at Aigai, in Cilicia:

Since much error arose from the purported science associated with the Cilician spirit [i.e. Asklepios], and countless people got excited about him as a saviour and healer, because he sometimes manifested himself to those who slept near him, and sometimes healed the diseases of those

<sup>3</sup> B. WARD-PERKINS, “Reconfiguring Sacred Space: from Pagan Shrines to Christian Churches”, in *Die spätantiken Stadt und ihre Christianisierung*, ed. by G. BRANDS & H.-G. SEVERIN, Wiesbaden, 2003, pp. 285-290.

physically ill [...] he [sc. Constantine] did the proper thing, and protected by the jealous God as his veritable Saviour, he ordered this shrine to be demolished.<sup>4</sup>

The passage above probably at least strongly overestimates what Constantine actually did,<sup>5</sup> nonetheless it shows both what Eusebius thought should be done with pagan temples and why. The temple in Aigai was dangerous. The threat lay in the fact that the rituals performed there were misleading people and attracting them to a pagan cult. But what matters here is also Eusebius' explanation of the force of this threat. For him the danger was so strong because the place was actually inhabited by a demon, against whose power Constantine was fortunately protected by God. In a similar way Eusebius presents another supposed destruction of a pagan temple – that in Aphaka (Phoenicia), which was closed because sacral prostitution had been practiced there. But, as Eusebius emphasises, this was not just a silly superstition devoid of any reason, for the practice was aimed at acquiring the benevolence of a local demon.<sup>6</sup>

A threat, or diverse threats, caused by demons living in pagan shrines in the East was a constant motif in the Christian literature of Late Antiquity and also in the late fourth and in the fifth century, when the pagan cults were already officially forbidden. The temples were closed, but Christian authors continued to write about demons being active in their old abodes. John Chrysostom for instance tells the story of the demon Apollo's oracle in Daphne falling silent only because of the proximity of the grave of the martyr Babylas.<sup>7</sup> Theodoret of Cyrrhus writes about a monk Thalelaios who settled close to and ultimately Christianised a shrine in which pagans had performed sacrifices to appease evil spirits which did harm to men and beasts.<sup>8</sup> The *Life of Porphyrius of Gaza* mentions the demolition of a statue and altar in which the demon Aphrodite dwelt and delivered oracles.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> *Life of Constantine* 3.56.1, trans. A. CAMERON & S.G. HALL, ed. by I.A. HEIKEL, Leipzig 1902 (GCS, 7), p. 109.

<sup>5</sup> See p. 116 and 118-119.

<sup>6</sup> Eusebius, *V. Const.* 3.55 (Aphaka), and 3.56 (Aigai), ed. by I.A. HEIKEL, Leipzig 1902 (GCS, 7), pp. 109-110.

<sup>7</sup> John Chrysostom, *In Babylam* 3, ed. by M.A. SCHATKIN, Paris, 1990 (SC 362, p. 94); Philostorgius, *Historia ecclesiastica* 7.8, ed. by K. BIDEZ & F. WINKELMANN, Berlin 1981 (GCS, 21), pp. 92-94; Sozomen, *HE* 5.19.4-19, ed. by J. BIDEZ & G.C. HANSEN, Paris, 2005 (SC, 495, pp. 194-202).

<sup>8</sup> Theodoret, *HR* 28.1-2, see also 16.1, ed. P. CANIVET, Paris, 1979 (SC, 257, pp. 224-226 and 28).

<sup>9</sup> Mark the Deacon, *V. Porph.* 61, ed. by H. GRÉGOIRE & M.-A. KUGENER, *Marc le Diacre. Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris, 1930, p. 49. I quote (with slight modifications) the translation of G.F. HILL, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, Oxford, 1913, p. 69. The same story in the Georgian version of the *vita*: P. PEETERS, "La vie géorgienne de saint Porphyre de

The *Life of Daniel the Stylite* says that he settled in an abandoned temple over the Bosphorus in order to fight demons that lived there and used to attack travellers and sink ships in the strait.<sup>10</sup> These are just a few examples and the list could be continued.<sup>11</sup> Even more importantly, the belief in the demonic presence in pagan cult places can be found also outside narrative texts. A dedicatory inscription in the church of St George in Ezra in the Hauran, in the province of Arabia, says: “a meeting place of demons became a house of the Lord”.<sup>12</sup>

The evidence named above shows that demons living in temples were considered to be dangerous for two reasons. Firstly, they were cunning and, thanks to their oracles and healings, seemed to be helpful. Even if this help – as most authors are eager to add – was illusory, for the predictions usually turned out to be fallacious and the healings fake, it was really dangerous, because people tended to believe and to be attracted to the erroneous cult. This was certainly the fear of many bishops, writers, and generally those who felt responsible for the Christian flock. Certainly, it is far from certain that the flock itself shared this anxiety. Normal people probably were rarely scared by demons bringing health and knowledge, even if they were not always reliable. But they were certainly afraid of the danger which lay in the violent character of demons who attacked everyone and every-

Gaza”, *Analecta Bollandiana*, 59 (1941), pp. 65-216, at pp. 173-174 (ch. 59-60). The question of the dating of the *Life of Porphyry* is unsolved. The author claims to be Porphyry’s deacon, writing shortly after his death (ob. 425), but serious chronological inaccuracies show that the text was at least profoundly reworked at the end of the fifth or even in the sixth century. Fortunately, the episode in question appears in both the Greek and Georgian versions of the *vita*, which suggests that the author’s views on the presence of demons in pagan statues can be placed within the fifth century. For recent arguments for the late dating and against historicity of this text see: T.D. BARNES, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, 2010, pp. 260-283.

<sup>10</sup> *V. Daniel. Styl.* 14, ed. by H. Delehay, *SH*, 14, Brussels, 1923, p. 14.

<sup>11</sup> See Theodoret, *HE* 5.21.1, ed. by J. Bouffartigue et al., Paris, 2009 (SC, 530), p. 424; *Apoph. Patr. Coll. Alph.* Elias 7 and Macarius Aegyptius 13, *PG* 65, col. 184-185, 267; *V. Matronae prima* 14-15 (*AASSNov.* 3, col. 798); John of Ephesus, *HE* 4.36, ed. by W. CURETON & E.W. BROOKS, Louvain, 1935 (*CSCO*, 105), pp. 169-170 (Latin translation in *CSCO*, 106, p. 126); *Panegyric on Macarius of Tkôw* 5.1-11, ed. by D.W. JOHNSON, Louvain, 1980 (*CSCO*, 415, 29-38 and English translation in *CSCO*, 416, pp. 21-29); *V. Mosis* 6, ed. by E. AMÉLINEAU & A. LEROY-MOLINGHEN, *Monuments pour servir à l’histoire de l’Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1895, pp. 689-690 (the demon Bes driven away from his temple by Moses of Abydos); *V. Nicolai Sion.* 15-20, ed. by I. ŠEVČENKO & N.P. ŠEVČENKO, *The Life of Nicholas of Sion*, Brookline, 1984, pp. 34-40; Ps.-Prochorus, *Acta Ioan.*, ed. by Th. ZAHN, Erlangen, 1880, p. 42. Greek hagiographical material has been collected by H.G. SARADI, “The Christianisation of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts”, in *From Temple to Church*, pp. 113-134.

<sup>12</sup> Θεοῦ οἶκος τὸ τῶν δαιμόνων καταγῶγιον (*CIG*, 4,8627; dated at 414/414 CE).

thing which approached their dwellings. This fear certainly was not specific only for the Christian clergy.

Of course, we have to question how genuine this fear was and how strongly people believed that demons really lived in pagan shrines. Since the episodes quoted above culminate in the destruction or Christianisation of shrines, one has to ask whether it was the strong conviction that demons lived in temples that lead to demolishing or turning them into churches, or whether eastern stories about demons in shrines are just a by-product of such actions which needed a justification, or at least a dramatic literary setting. It seems that the former answer should be chosen – it is rather the action that followed the belief and not vice versa. There are two reasons: first, in the East, demons in shrines do in fact appear in various episodes, not only those about destroying or Christianising them. Gregory of Nyssa, for example, tells a picturesque story of Gregory Thaumaturgus accidentally spending a night in a pagan shrine full of demons which he first cast away and then brought back. The story ends with the conversion of a local priest, but not of the temple.<sup>13</sup> Similar episodes, which do not conclude in any action against shrines, are not uncommon.<sup>14</sup> The conviction that demons were actually and actively present in certain pagan temples in the East manifested itself on quite diverse occasions in the fourth- and fifth-century literature.

There is also a second, more important reason why the eastern vision of shrines full of demons should not be perceived merely as a literary result of or justification for demolishing or converting temples into churches. If fact, those who wrote about such actions usually did not look for any justification for them, especially as they wrote for Christians. Destroying pagan shrines was considered to be a glorious achievement, even if demons were not involved. When commenting on the passage in the *Acts of the Apostles* in which Paul's friends in Ephesus claimed that he was not a "temple-robber", John Chrysostom remarks: that, of course, was not true.<sup>15</sup> For him assaulting pagan shrines was a pious deed that the Apostle had certainly performed, even if it was not described in the New Testament. Similarly,

<sup>13</sup> Gregory of Nyssa, *V. Greg. Thaum.*, ed. by G. HEIL (*GNO*, 10.1), pp. 20.19-22.12.

<sup>14</sup> In the *Apophthegmata* for instance we find several scenes of demons meeting in a temple, to which a monk is witness: *Apoph. Patr. Syst.* 5.43-44, 5.28, ed. by J.-C. GUY, Paris 1993 (*SC*, 387), pp. 284-291, 266), 15.112, ed. by J.-C. GUY, Paris, 2003 (*SC*, 474, p. 356). See also a popular story of a young sorcerer trying to bring a demon from a pagan shrine and make him enter a Christian girl, see Jerome, *V. Hilarion*. 12, ed. by A.A.R. BASTIAENSEN & J. W. SMIT, *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Milano, 1975, pp. 98-102; *Confessio sancti Cypriani* (*BHG*, 453) 1.3 (*AASS Sept.* 7, col. 205-206); a fragment of Coptic version of *Acta Andreae* on a *Papyrus Copt. Utrecht* 1. Cyprus: *V. Hilarion*. 31.4 (BASTIAENSEN, p. 138).

<sup>15</sup> John Chrysostom, *In Acta Apostolorum homiliae* 42.2, PG 60, col. 298.

already in the fifth century the fact that a church was constructed over a pagan sanctuary was usually advertised and not justified. A pagan prehistory and a tale about the violent destruction was looked for and sometimes even created for churches built in places in which actually no pagan edifice had ever stood. Sometimes the destruction was a wish rather than reality, as in the stories about the temples in Aigai and Aphaka which were probably still functioning when Eusebius praised their closing<sup>16</sup>. The episodes of pulling down or Christianising pagan temples lent a flavour of antiquity to a sacred place and a dramatic effect to the story, and served as a powerful symbol of the triumph of Christianity over heathen cults. To put it in brief, stories about the fight against pagan cult places did not need justification and so did not demand writing about demons. Consequently, the belief that evil spirits really lived in old shrines and made them dangerous was not just a literary result of destroying and Christianising those shrines. Although it may have been reinforced by such actions, it was essentially independent of them.

Here, the question arises as to whether this belief was not shared by all Christians.<sup>17</sup> In fact, it seems that it was not; it was specific to the East. It is true that already at the end of the second century both Greek and Latin apologists<sup>18</sup> perceived the pagan religion as a trickery of demons usurping the names of famous people of old, pretending to be gods, hiding behind cult statues, inhaling the smoke of sacrifices, and sending divinatory dreams.<sup>19</sup> Yet, it has to be emphasised that if a general opinion of the demonic character of the pagan cults and edifices was widely shared

<sup>16</sup> See G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris, 1984, pp. 91-92; L. FOSCHIA, "La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)", *Revue des Études Grecques*, 113 (2000), pp. 413-434, at pp. 416-421; C. SOTINEL, "La Disparition des lieux de culte païens en occident. Enjeux et méthode", in *Hellénisme et Christianisme*, ed. by M. NARCY & É. REBILLARD, Lille, 2004, pp. 35-60, at pp. 53-54, and BUSINE, "From Stones to Myth", pp. 325-346, who studied early evidence of this practice.

<sup>17</sup> F. GANDOLFO, "Luoghi dei santi e luoghi dei demoni: Il riuso dei templi nel medio evo", in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 36 (1989), pp. 889-916, presents this vision as commonly accepted in Late Antiquity and the early Middle Ages.

<sup>18</sup> Athenagoras, *Legatio* 26-30, ed. by B. POUDERON, Paris, 1992 (*SC*, 379), pp. 171-191; Tertullian, *Apologeticum* 12-13, 22-23, ed. by E. DEKKERS et al., Turnhout, 1954 (*CCL*, 1), pp. 109-112, 128-133; see also Minucius Felix, *Octavius* 27.1-3, ed. by J. BEAUJEU, Paris, 1964, pp. 45-46.

<sup>19</sup> Modern scholars present such a perception of the pagan cults as an explanation for the diverse Christian attitudes toward pagan shrines in the post-Constantinian period, see e.g. BAYLISS, *Provincial Cilicia* (n. 1), pp. 58-64; WARD-PERKINS, "Reconfiguring Sacred Space" (n. 3), p. 287; P. GOODMAN, "Temples in Late Antique Gaul", in *The Archaeology* (n. 1), pp. 165-193, at pp. 175-176.



both then and later on, the conviction that evil spirits really dwelt in a specific shrine was absent from the West before the very late sixth century. Before that time the western temples were considered to be empty indeed and drew little attention from Christian authors. Interestingly, if some fourth- and fifth-century Latin writers refer to evil spirits dwelling in pagan shrines, these shrines are always in the East. Jerome, Augustine, and Quodvultdeus, none of whom mentioned the presence of demons in any western temple, suggest that they dwelt in pagan edifices or their ruins in Cyprus, Memphis or Alexandria.<sup>20</sup>

Demons are meaningfully absent even from a series of quite detailed descriptions of the destruction of pagan cult places in the *Life of St Martin* and the *Dialogues* of Sulpicius Severus,<sup>21</sup> in spite of the fact that both texts abound in diverse examples of the activity of evil spirits. It might be expected, then, that the stories about Martin's assaults on pagan shrines would swarm with demons driven away. The construction of these stories which serve to make manifest the thaumaturgical power of Martin<sup>22</sup> might suggest to the reader that he is about to witness a contest of miracle-making powers, in which demons will ultimately be defeated. But there is nothing like that. Martin has to win over crowds of peasants, the force of gravity, and the resistance of the stone, but that is all. There is no power or spirit in the temples. And this is the only way of presenting them that we find in Christian Latin literature.<sup>23</sup> In the West the pagan temples are really empty and those who enter them neither expect nor find any demons.

## 2. *Where Does the Difference Come From?*

The question arises of where this difference comes from. Part of the answer lies in the different ways in which temples were perceived by those who frequented them. In Greek non-Christian literature there was a strong tradition of presenting temples as places of epiphany and even constant,

<sup>20</sup> Jerome, *V. Hilarion*. 12 (Memphis) and 31 (Cyprus), ed. BASTIAENSEN, pp. 98-102 and 138; Augustine, *Div. daemon*. 6.10 (Alexandria), ed. by G. BARDY, J.-A. BECKART & J. BOUTET, Turnhout, 1952 (Bibliothèque Augustinienne, 10), p. 674; Quodvultdeus, *Lib. prom.* 3.38.44 (Alexandria), ed. by R. BRAUN, Turnhout, 1976 (CCL, 60), p. 185.

<sup>21</sup> Sulpicius Severus, *V. Mart.* 12-15, ed. by J. FONTAINE, Paris, 1967 (SC, 133, pp. 278-84); *Dial.* 3.8.4-3.9.2, ed. by C. HALM, Vienna, 1866 (CSEL, 1), p. 206.

<sup>22</sup> *V. Mart.* 13.8, 14.5, 15.1 (SC, 133, pp. 278-84); *Dialogi* 3.8.7 and 3.9.2 (CSEL, 1, p. 206).

<sup>23</sup> This can be seen in descriptions of demolishing pagan cult places in Africa and Gaul: Quodvultdeus, *Lib. prom.* 3.38.44-45 (CCL, 60, p. 185); Gregory of Tours, *Hist.* 8.15, ed. by B. KRUSCH & W. LEVINSON, Hannover, 1951 (MGH SS RM, I 1), p. 381 and *V. patr.* 6.12, ed. by B. KRUSCH, Hannover, 1885 (MGH SS RM, I 2), p. 231.

active presence of gods. In the second century this belief was strongly expressed by Aelius Aristides and mocked by Lucian. In the following centuries it was advocated by Jamblichus, Julian, Marinus, and Zosimus.<sup>24</sup> This tradition was absent from pagan Latin literature, though interestingly not entirely absent. For, as Richard Jenkyns recently demonstrated, already in the first century BC Latin authors were expressing the conviction that gods could be present in shrines in a tangible way, but the specific shrines that they mentioned were always Greek. Cicero for instance claimed that Ceres' (or Demeter's) presence in her shrine in Henna in Sicily was stronger than in Rome. In Suetonius and Tacitus we read about Vespasian's encounter with Serapis in the latter's temple in Alexandria. The same motif can be found much later in the *Historia Augusta* whose anonymous author was contemporary with the closing of the temples at the end of the fourth century. He mentioned only one divine epiphany in a shrine – and it took place in the East, when Aurelian met the god Elagabalus in Emesa.<sup>25</sup> Thus Christian authors who wrote about encounters with demons, which happened only in eastern temples, followed the way of thinking that can be found in their non-Christian predecessors.

It is worth emphasising that the idea of gods manifesting themselves in eastern shrines was shared by both Latin and Greek authors, Christian or not. For this suggests that behind the literary tradition named above there was a difference in the way in which temples in the two parts of the Roman Empire actually functioned or were believed to function. Of course it would be unwise to make a general distinction between eastern and western "paganism". In each part of the Mediterranean there were hundreds of very different local cults, whereas some cults spread both in the East and in the West. However, in several eastern shrines, belonging to diverse cults, the presence of gods seemed obvious and palpable. The most widespread and easily accessible proof of this presence was that incubation, or awaiting a healing or divinatory dream in a holy place, was unanimously considered to work. Pagan incubatory sanctuaries were not so rare in the fourth and fifth centuries. In the Asklepieion in Aigai, in spite of the demolition presumably ordered by Constantine, incubation continued probably up to the

<sup>24</sup> Aelius Aristides, *Or. sacr.* (passim); Lucian, *Alex.* (passim); Jamblichus, *De myst.* 3; Julian, *Misopogon* 362; Marinus, *V. Procl.* 32; Zosimus, *HN* 1.58.1, ed. by F. PASCHOUD, Paris, 2000, pp. 50–51, Zosimus' conviction was shared by Sozomen, *HE* 2.5, ed. G. SABBAH et al., Paris, 1983 (*SC*, 306), p. 252.

<sup>25</sup> R. JENKYNs, *God, Space, & City in the Roman Imagination*, Oxford, 2013, pp. 235–255. See Cicero, *Verr.* 2.5.187; Suetonius, *Vesp.* 6.7; Tacitus, *Hist.* 4.82 (all three cited by JENKYNs). *Historia Augusta* mentions only one epiphany which took place in a temple – and it was in the East (*HA Aurelian.* 25.4).

late fourth century, when it was mentioned by Libanius.<sup>26</sup> In Seleucia in Isauria the same practice took place in the shrine of Sarpedonios, perhaps still in the fifth century, according to the collection of the miracles of St Thecla.<sup>27</sup> It was the same in the temple of Aphrodite in Gaza, if we are to trust the *Life of Porphyry* quoted above. In Abydos, in the Thebaid, an incubatory oracle of Bes was active still at the end of the fourth century, and possibly even later.<sup>28</sup> Neither the pagans nor the Christians doubted that oracular dreams which people had in these places were sent by beings which dwelt in them, gods or demons.<sup>29</sup>

Besides incubatory shrines there were other oracles which made the presence of gods manifest. Some authors, like Eusebius and Athanasius, maintained that the great historical oracles were already silent in their days, but that was a theological wishful thinking. In reality at least Delphi and Didyma, though certainly not flourishing, did not fall silent before the reign of Julian.<sup>30</sup> Apollo's oracle in Daphne, according to Sozomen, ceased to deliver oracles only in the early 350s.<sup>31</sup> Moreover, even when closed, these oracles were very well remembered by the Christians who did not doubt that their predictions had been made by demons.<sup>32</sup> Needless to say, both the incubatory shrines and the oracular temples were absent from the late antique West.<sup>33</sup>

One can add that some eastern shrines and cult statues were constructed in a way which served to convince the worshippers that gods were really there, which was demonstrated by movements of their effigies or sounds of their voices.<sup>34</sup> In Serapeum in Alexandria, attacked by Christians at the

<sup>26</sup> Libanius, *Ep.* 706-708, 1286, 1300, 1303, ed. by R. FÖRSTER, *Libanii Opera*, vol. 1, pp. 639-640, vol. 2, pp. 356-357, 365-367. The consultations mentioned in these letters certainly took place in an asklepion. It is possible, however, that it was in Tarsus, and not in Aigai.

<sup>27</sup> *Mir. Thecl.* 1, 11, 18, 40, ed. by G. DAGRON, Brussels, 1978 (*SH*, 62), pp. 290-92, 312, 338, 396-98; see also Zosimus, *HN* 1.57.2-4, ed. by F. PASCHOU, Paris, 1971, vol. 1, pp. 50-51.

<sup>28</sup> See Ammianus, *Res gestae* 19.12.3-4, ed. by G. SABBAGH, Paris, 1970, pp. 153-154, and the epigraphic evidence in P. PERDRIZET and G. LEFEBVRE, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy, 1919.

<sup>29</sup> See Lactantius, *Institutiones* 4.27.12, ed. by S. BRANDT, Vienna, 1890 (*CSEL*, 19), p. 386, and also *Mir. Thecl.* 1, 11, 18, 40; Eusebius, *V. Const.* 56.1 and *Praep. ev.*, esp. 4.1 and 5.1-4; Jerome, *V. Hilarion.* 12.6; Sozomen, *HE* 2.5.

<sup>30</sup> P. ATHANASSIADI, "The Fate of Oracles in Late Antiquity: Didyma and Delphi", *Deletion of the Christian Archaeological Society*, 15 (1989-90), pp. 271-278.

<sup>31</sup> Sozomen, *HE* 5.19 (*SC*, 495, pp. 194-202).

<sup>32</sup> See especially Eusebius, *Praep. ev.* 4-6 passim and Theodoret, *Graec. aff. cur.* 10.

<sup>33</sup> See G.H. RENBERG, "Was Incubation Practiced in the Latin West?", *Archiv für Religionsgeschichte*, 8 (2006), pp. 105-147.

<sup>34</sup> See V. PLATT, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge, 2011, p. 165 and 192 (and Chapter 2), see also

very end of the fourth century, the statue of the god was specially designed to make people believe that it floated in the air.<sup>35</sup>

Certainly, the incubatory or oracular sanctuaries were not typical, average temples and so it would be risky to think that the Christians were convinced of the real and active presence of demons in every eastern shrine. Even the partisans of the old religions, though their views were not entirely uniform, were more eager to believe in the real presence of gods in oracular sanctuaries rather than in other temples.<sup>36</sup> It is not surprising then that in the post-Constantinian period not only western, but also most eastern shrines were left in peace.<sup>37</sup> There was a limited number of eastern temples in which the presence of demons manifested itself in a visible way, such as those in Aigai in which the “Cilician spirit” visited the sick, Aphaka where Aphrodite Urania revealed herself in a visible form, or Serapeum in Alexandria where the statue of the god was believed to float in the air,<sup>38</sup> that were particularly irritating for Christians, and consequently more often destroyed or converted into churches.

In the West the situation was different. Certainly, even if this part of the empire was almost entirely devoid of incubatory and oracular shrines, the usual cult rituals were still performed in the fourth century, and people who visited temples believed that the gods would hear their prayers for healing, assistance or revenge. There is diverse evidence for that: wooden ex-voto figurines from the sanctuary of Dea Sequana, lead tablets from Britain asking gods to help to recover stolen goods, or the custom of taking oaths in shrines in Africa.<sup>39</sup> None of these practices, however, implied a belief in and expectation of spectacular divine epiphanies, which are so well

M.E. Gorrini, “Healing Statues in the Greek and Roman World”, in *Ritual Healing: Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity Until the Early Modern Period*, ed. by I. CSEPREGI & Ch. BURNETT, Florence, 2012, pp. 107-130.

<sup>35</sup> Serapeum: Rufinus, *HE* 11.23, ed. by Th. MOMMSEN, Leipzig, 1902 (*GCS*, 9.2), pp. 1027-1032.

<sup>36</sup> E.g. Julian, *Misopogon* 34.461c; see I. TANASEANU-DÖBLER, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen, 2013, pp. 145-147; for the earlier, mostly second-century pagan views see: see V. Platt, *Facing the Gods* (n. 34), pp. 253-292.

<sup>37</sup> This has been rightly emphasized in recent years, see WARD-PERKINS, “Reconfiguring Sacred Space”, p. 286, and S. EMMEL, U. GOTTER & J. HAHN, “From Temple to Church: Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation”, in *From Temple to Church*, pp. 1-22, at p. 7.

<sup>38</sup> Aphaka: Sozomen, *HE* 2.5 (SC, 306, p. 252); Zosimus, *HN* 1.58.1 (PASCHOUD, pp. 50-51); Serapeum: Rufinus, *HE* 11.23 (*GCS*, 9.2, pp. 1027-1032).

<sup>39</sup> Oaths in Africa: Augustine, *Ep.* 46-47, ed. by A. GOLDBACHER, Vienna, 1898 (*CSEL*, 34.2), pp. 123-136. The wooden ex-vota: S. DEYTS, *Les Bois sculptés des sources de la Seine*, Gallia suppléments, 42, Paris, 1983. The curse tablets from Uley and other places in Britain can be seen on the website: <http://curses.csad.ox.ac.uk/index.shtml>.

attested in the East. In the eyes of the Christians, western forms of contact with gods, or demons, were easy to reject, because they seemed entirely unilateral: people spoke to demons, but nothing proved that demons were present and responded.

There was, however, another reason why pagan shrines were perceived differently in the West. Actually, the demons were generally less important for the western Christian vision of the world. This problem deserves a wider study, but for the purpose of this article, it suffices to mention only one, but a very important sphere in which this difference between the eastern and western worldviews can be seen distinctly, namely monastic literature and especially monastic hagiography. Greek, Syriac and Coptic ascetic treatises, lives of holy monks, and apophthegmata are full of stories about, warnings against, and reflections on demons. In the lives of Antony and Pachomius the fight against evil spirits is presented as the very essence of the monastic life, and there is no doubt that it was at the heart of monks' self-identity in Egypt or in Syria.<sup>40</sup> In the West the situation was very different. If we put aside the writings of Sulpicius Severus and John Cassian, the former obviously influenced by eastern stories, the latter referring systematically to his Egyptian experiences, the demons do not play an important role in Latin monastic literature. In the fifth-century lives of western saints, no misfortune befalling mankind, with the obvious exception of demonic possession, was unanimously attributed to evil spirits. Their authors were able to explain the origin of wars, plagues, sins, paganism, and heresy without pointing to the activity of demons.<sup>41</sup> In the literary corpus from Lérins, one of the most important and prolific monastic milieus in the late antique West, they are mentioned very rarely. In Eucherius of Lyon's treatise *In praise of the desert* they hardly appear at all and the author explicitly says that the devil has no access whatsoever to the desert.<sup>42</sup> This is very far from its description in the *Life of Antony*.

### 3. *Who Cared?*

The question is whether people cared and felt uncomfortable living next to shrines haunted by demons. We certainly should not overestimate the

<sup>40</sup> See D. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, MA, 2006.

<sup>41</sup> For the weak presence of demons in Latin lives of saints see R. WISNIEWSKI, *Szatan i jego słudzy. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V w.* [Satan and his Servants: The Devil and Demons in Early Latin Hagiography], Cracow, 2003.

<sup>42</sup> Eucherius of Lyon, *De laude eremi* 38. For the representation of the desert in eastern monastic literature see A. GUILLAUMONT, "La conception du désert chez les moines d'Egypte", *Revue de l'histoire des religions*, 188 (1975), pp. 3-21.

fear of demons in Late Antiquity, but the desire to chase away evil spirits and the idea of making the cities and even all the inhabited earth entirely free of them and their shelters was in the air in the fourth and fifth centuries. Christian authors liked to write about cities without shrines,<sup>43</sup> and an urban space free of temples was considered to be at least partly free from demons. In the *Life of Antony*, evil spirits complain that Christians have chased them out of the cities and now monks are trying to drive them away from the desert. "I have no longer any place", avows the devil.<sup>44</sup> In the contemporary *Acts of Philip* the idea of a specific life space that the demons need and the Christians try to deprive them of is expressed even more explicitly. The demons acknowledge that they will be destroyed if forced to leave their last shelter.<sup>45</sup> Sometimes evil spirits are presented as attached to specific places at least as strongly as to people.<sup>46</sup> In all these texts we can see a common idea and a need of a fight over space against demons who, when deprived of specific physical dwellings, will disappear from the earth altogether.

If we cannot say how widespread this idea was, there is no doubt that it was familiar to and shared by many monks who translated it into action and played an important role in assaults on shrines, especially in the countryside, in Egypt, Syria, and Asia Minor. Even if some sources possibly overemphasize their zeal,<sup>47</sup> they certainly show how the model behaviour looked. Moreover, there is hard evidence of actual attacks launched by monks motivated by the desire to fight against demons. John Chrysostom

<sup>43</sup> Constantinople: Sozomen, HE 2.3; Oxyrhynchus: *Historia Monachorum* Gr. 5.2. Needless to say this is a false vision. Constantinople had pagan temples and a cult of Taweret in Oxyrhynchus was by no means dead in this period, see: J. WHITEHORNE, "The Pagan Cults of Roman Oxyrhynchus", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 18.5, Berlin – New York, 1995, pp. 3050-3091; D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, NJ, 1998, pp. 121-124.

<sup>44</sup> Athanasius, *V. Ant.* 41.4, ed. by G.J.M. BARTELINK, Paris, 2004 (*SC*, 400), p. 246; see also: *Apoph. Patr.*, Elias 7, *PG* 65, col. 185.

<sup>45</sup> *Acta Philippi* 11.2, ed. by F. BOVON, Turnhout, 1999 (*CCA*, 11), pp. 282-285; transl. F. BOVON & Ch.R. MATTHEWS, *The Acts of Philip: A New Translation*, Waco, TX, 2012, p. 82.

<sup>46</sup> *V. Theod. Syc.* 16 (demon in a temple); 43 (demons of Gordiane considered stronger than those of Galatia); 44, 129 and 131 (demon in a house); 48 (a haunt of demons outside a village); 114 (demons on a hillock); 115 (demons shut down in a hole); 118 (demons in an ancient sarcophagus); 143 (demons in a village), ed. by A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykéon*, Brussels, 1970 (*SH*, 48).

<sup>47</sup> David Brakke shows that actually not all monks were ready to engage in such attacks: D. BRAKKE, "From Temple to Cell, from Gods to Demons: Pagan Temples in the Monastic Topography of Fourth-Century Egypt", *From Temple to Church*, pp. 91-112; lay people's role: D. FRANKFURTER, "Things Unbefitting Christians: Violence and Christianisation in Fifth-Century Panopolis", *Journal of Early Christian Studies*, 8 (2000), pp. 273-295.



for instance used to send monks to demolish shrines and – as we know from his own letters – presented this action as a war against demons. And he perceived it as a bloody and real war indeed, because – as he says – demons impelled pagan villagers to resist and made them attack the monks. The resistance evidently only strengthened the conviction that evil spirits were actively defending their abodes.<sup>48</sup>

In the West, again, the situation was different. It has already been said that demons are less prominent in Latin monastic literature. Moreover, in the fourth and fifth centuries in this part of the world there were no crowds of monks rambling over fields, inspiring admiration, or fear, among city dwellers and attacking pagan shrines. It is interesting to remark that the closest western parallel to Syriac wandering monks were probably African *circumcelliones*, and they were involved in assaults on pagan temples.<sup>49</sup>

#### 4. *What Was Really Done?*

What has been said above helps to explain which Christians were hostile toward pagan shrines and why, and shows that this hostility had an impact on real behaviours. The force of this impact, however, is not easy to measure. The hostility certainly could encourage monks to attack temples, but could also result in emphasising, amplifying, and, sometimes, probably also inventing such episodes. Thus we cannot exclude that for instance Theodoret's description of shrines utterly destroyed by monks shows what he himself found advisable and what the monks aspired to do rather than what they really did.<sup>50</sup> This is an important issue, because consequently it suggests that the difference between the western and eastern attitudes toward pagan temples might have been stronger in mentality than in real actions, and it is not always easy to judge whether literary evidence reflects

<sup>48</sup> Theodoret, *HE* 5.29; John Chrysostom, *Ep.* 53, *PG* 52, col. 637; see B. CASEAU, "The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside", in *Recent Research in the Late Antique Countryside*, ed. by W. BOWDEN, L. LAVAN & C. MACHADO, Leiden – Boston 2004, pp. 105-144, at p. 131.

<sup>49</sup> See D.F. CARNER, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley, 2002. For *circumcelliones* attacking shrines in Africa see Augustine, *Sermo* 62.17, *PL* 38, col. 422; *C. Gaud.* I 38.51, ed. by M. PETSCHENIG, Vienna, 1910 (*CSEL*, 53), p. 250; *C. Parm.* 1.10.16, ed. by M. PETSCHENIG, Vienna, 1908 (*CSEL*, 51), p. 37; *Ep.* 185.3, ed. by A. GOLDBACHER, Vienna, 1911 (*CSEL*, 57), p. 11. In the two former passages, however, Augustine acknowledges that Catholics also attacked pagan cult places – possibly in groups similar to those of *circumcelliones*, see B. SHAW, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, 2011, pp. 241-242.

<sup>50</sup> Theodoret, *HE* 5.20-22.

the former or the latter. However, the destruction or Christianisation of pagan shrines cannot be reduced to a literary phenomenon. The account of Theodoret may be exaggerated, but it is interesting to note that Libanius wrote about monks' activity in the neighbourhood of Antioch in the same way.<sup>51</sup> Moreover, if the strength and frequency of the assaults on pagan temples can be only rarely estimated on the basis of the archaeological evidence, in this particular case archaeological traces of intentional destruction are clear and fit with literary descriptions.<sup>52</sup>

On a practical level various solutions to neutralising a shrine full of demons were possible, but at least in theory some of them were better than others. It is quite certain that leaving a temple alone was not a good choice, because the closing of an edifice did not automatically chase away demons, which is evident for instance in the story of Daniel the Stylite's stay in Anaplous quoted above. It seems that the conviction that temples were demons' lairs remained unchanged after shutting them down at the turn of the fourth and the fifth centuries. Something more would have to be done about the shrine than just shutting the door and hiding the key. Such thinking can be seen in the edict of Theodosius II issued in 435 AD and ordering that "...all their fanes, temples, and shrines, if even now any remain entire, shall be destroyed by the command of the magistrates, and shall be purified by the erection of the sign of the venerable Christian religion."<sup>53</sup>

It is difficult to say if there was any fixed ritual for exorcising pagan shrines in this period. The custom of sprinkling them with holy water is attested only at the beginning of the seventh century, in the West, in a letter of Gregory the Great to the abbot Mellitus.<sup>54</sup> But even then, it is dubious if the ritual was performed in order to expel demons. The *Gelasian Sacramentary* which preserved evidence of contemporary liturgical practices shows that sprinkling holy water was part of the normal ritual

<sup>51</sup> Libanius, *Or.* 30.8-9, ed. by R. FOERSTER, Leipzig, 1906, pp. 91-92.

<sup>52</sup> For general problems here see: L. Lavan, "The End of the Temples: Towards a New Narrative?", in *The Archaeology*, p. xxvi; P.J. GOODMAN, "Temples in Late Antique Gaul", *ibidem*, p. 177; V. DÉROCHE, "La dernière réparation païenne du temple d'Apollon à Delphes", in *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Travaux et Mémoires 15, Paris, 2005, pp. 231-244. For criteria which (sometimes) permit one to identify an intentional and religiously motivated destruction see E.W. SAUER, *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*, Stroud – Charleston, SC, 2003. See Theodoret, *HE* 5.21 and BAYLISS, *Provincial Cilicia*, pp. 22-23.

<sup>53</sup> "(...) cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocacioneque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus (...)" (*CTh* 16.10.25, 435 Nov. 14), ed. by Th. MOMMSEN, *Theodosiani libri XVI*, Berlin 1905, p. 905, transl. C. PHARR, *The Theodosian Code*, Princeton, NJ, 1952, p. 476.

<sup>54</sup> Bede, *HE* I 30, ed. by B. COLGRAVE & R.A.B. MYNORS, Oxford, 1969, pp. 106-108.

of the dedication of any church, aimed at consecrating the altar, and not casting out evil spirits.<sup>55</sup>

Perhaps even more interesting is the practice of carving crosses on the walls of pagan temples and on the foreheads of statues, which seems to match Theodosius' prescription of erecting "the sign of the venerable Christian religion". Although not explained by any textual source, this custom is usually considered to aim at exorcising evil spirits.<sup>56</sup> It is tempting to accept this interpretation, especially as the practice is well attested in several eastern cities (Corinth, Aphrodisias, Sagalassos, Ephesus, Smyrna, Athens, and Alexandria),<sup>57</sup> but absent from the West. There are, however, three caveats that need to be mentioned here. First, the exact dating of these crosses is usually unknown. Second, they also could serve to sanctify a place or statue, and not to exorcise.<sup>58</sup> Third, they can be found on the walls not only of pagan shrines, but also of secular buildings such as shops in Ephesus or in the agora in Sagalassos,<sup>59</sup> and they were usually carved on statues which represented men, not gods. Thus, one should conclude that if this practice possibly served to chase away demons, its intended effects were probably not limited to this.

The choice of what was to be done with temples could depend on practical, aesthetic, urbanistic, and pastoral considerations. The costs certainly mattered, though it is not easy to say which option, destruction or Christianisation, was generally more economical. It was quite cheap to burn down a wooden shrine in Gaul, but to build a little chapel in an abandoned *cella* was not expensive either. On the other hand both to dismantle com-

<sup>55</sup> *Sacramentarium Gelasianum* 1.88, ed. by H.A. WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894, p. 133.

<sup>56</sup> See e.g. H.G. SARADI & D. ELIOPOULOS, "Late Paganism and Christianisation in Greece", in *The Archaeology*, pp. 263-309, at p. 296.

<sup>57</sup> *Ibidem* (Chios); P. TALLOEN & L. VERCAUTEREN, "The Fate of Temples in Late Antique Anatolia", in *The Archaeology*, pp. 347-387, at p. 355 (Sagalassos, Sardis, Xanthos). For the catalogue of the statues with crosses see: C.A. MARINESCU, "Transformations. Classical Objects and their Re-Use during Late Antiquity", in *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, ed. by H. SIVAN & R.W. MATHISEN, Aldershot, 1996, pp. 285-298; C. FOSS, *Ephesus after Antiquity. A Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge, 1979, pp. 82-83; R.M. ROTHBAUS, *Corinth, the First City of Greece. An Urban History of Late Antique Cult and Religion*, Leiden – Boston, 2000, pp. 119-125. Western examples, signaled in Spain, are very unsure: J. ARCE, "The End of Temples in Roman Spain", in *The Archaeology*, pp. 195-208, at p. 205.

<sup>58</sup> See Ø. HJORT, "Augustus Christianus – Livia Christiana. *Sphragis* and Roman Portrait Sculpture", in *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium: Papers read at a Colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 May–5 June, 1992*, ed. by L. RYDÉN & J.O. ROSENQVIST, Stockholm, 1993, pp. 99-112.

<sup>59</sup> Ephesus: FOSS, *Ephesus after Antiquity*, 69; Sagalassos: L. LAVAN, "The Streets of Sagalassos in Late Antiquity", in *La rue dans l'Antiquité*, ed. by C. SALIOU et al., Rennes, 2009, pp. 201-214, at pp. 207-209.

pletely a large stone temple and to convert it entirely into a church cost a lot and took a lot of time. On a religious level demolition was probably as good as Christianisation, at least providing that it was complete and no ruins were left, because ruins did not just look messy, they also sheltered demons, as is stated clearly in the episode from the *Life of Hilarion* mentioned above. Perhaps it was for this reason that Theodoret emphasised the fact that some shrines in Syria had been pulled down so utterly that no trace of them was left. The archaeological evidence shows, however, that for practical or financial reasons, in several places Christians had to confine themselves to destroying or mutilating cult statues. In Egypt the mutilation was often selective and aimed to destroy feet, heads and especially ears, mouths and noses which suggest that it was meant to immobilize the power which dwelt in a statue and make it senseless.<sup>60</sup>

In some cases Christians hesitated as to whether it was safe to build a church on the very spot of a pagan temple. In the precincts of Serapeum in Alexandria no Christian edifice was built in Late Antiquity.<sup>61</sup> A church erected by the bishop Theophilus, in which relics of St John the Baptist were placed, stood only close to the *temenos* and not inside. This possibly means that its place was considered not to be entirely free of demons and had to be at the same time avoided and guarded by a Christian holy place. Such anxiety and fear of old pagan temples is absent from the West. There is no point in enumerating western shrines to which nothing was done in Late Antiquity, but it is worthwhile citing the case of the most prominent of them: the temple of Jupiter on the Capitol was just left alone, and even if it gradually got encircled by some buildings, none of them had any religious function.<sup>62</sup> There was no attempt to chase away demons from this place or keep them at bay.

### 5. *The Change in the West?*

The old way of thinking about abandoned pagan shrines changed in the West only at the end of the sixth century. Only then did some western authors begin to write about specific temples which were still inhabited

<sup>60</sup> See T.M. KRISTENSEN, "Embodied Images: Christian Response and Destruction in Late Antique Egypt", *Journal of Late Antiquity*, 2 (2009), pp. 224-250.

<sup>61</sup> See J.S. MCKENZIE, SH. GIBSON & A.T. REYES, "Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence", *Journal of Roman Studies*, 94 (2004), pp. 73-121, at pp. 108-109.

<sup>62</sup> A. FRASCHETTI, "Costantino e l'abbandono del Campidoglio," in *Società romana e impero tardoantico*, vol. II: *Roma: Politica, economia, paesaggio urbano*, ed. by A. GIARDINA, Rome – Bari, 1986, pp. 59-98.

by demons. Gregory the Great, who ordered the destruction of shrines in England in his letter to Aethelbert, and their conversion into churches in the letter to Mellitus,<sup>63</sup> recounted also two stories about demons actually living in old shrines of Apollo in Casinum and Fundi.<sup>64</sup> Early in the seventh century Gregory of Agrigentum, after returning to Sicily from Constantinople, is said to have expelled demons from the temple of Concordia, Eber, and Raps, and converted it into a church of Peter and Paul.<sup>65</sup>

If these stories seem to bear witness to a change in the western attitude toward old pagan shrines, they also suggest whence this change came. Leontius, the eighth century author of the *Life of Gregory of Agrigentum*, was Greek. Also Gregory the Great seems to use motifs drawn from Greek literature, as he often did in the *Dialogues*.<sup>66</sup> His stories might be untrue, but at the turn of the seventh century pagan temples in Italy actually began to be transformed into churches. We do not always know the motives for these conversion. We do not know for instance what caused Pope Boniface IV to dedicate the Pantheon to St Mary and all the martyrs.<sup>67</sup> But it seems that this process started not because the fear of demons haunting their ancient abodes disappeared in the course of time,<sup>68</sup> but quite otherwise – because it only emerged in Italy in this period, in which the ecclesiastical influence of the Greeks grew stronger after the Justinianic reconquest of Italy. Yet, even then the eastern way of thinking about pagan shrines as places in which demons were lurking did not replace the traditional western view altogether. It is symptomatic that in the Carolingian and then Ottonian period, when Latin Christianity entered into contact with vivid pagan cults among Germans and later among Slavs, the authors who wrote about the Christianisation of these peoples and the destruction of their cult places, seldom presented the latter as actual abodes of evil spirits.<sup>69</sup>

What has been said above helps to explain the different views of eastern and western Christians on pagan temples and to understand how, and by

<sup>63</sup> Gregory the Great, *Ep.* 11.66 (Aethelbert); Bede, *HE* 4.30 (Mellitus).

<sup>64</sup> Gregory the Great, *Dial.* 2.8.10-12 and 3.7, ed. by A. DE VOGÜÉ, Paris, 1979 (SC, 260), pp. 166-70 and 280-284.

<sup>65</sup> *V. Greg. Agrig.* 91 (PG 98, col. 718).

<sup>66</sup> See G. CRACCO, "Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo (per una reinterpretazione dei *Dialogi* di Gregorio Magno)", *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 12 (1977), pp. 163-202 and recently M. DAL SANTO, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford, 2012.

<sup>67</sup> D. NIEDERER, "Temples converted into Churches. The situation in Rome", *Church History*, 22 (1953), pp. 175-180; for Pantheon see *Liber Pontificalis* 69.

<sup>68</sup> C. MANGO, *Byzantium. The Empire of the New Rome*, London, 1988, p. 61; WARD-PERKINS, "Reconfiguring Sacred Space", p. 287.

<sup>69</sup> See S. ROSIK, *Conversio gentis Pomeranorum*, Wrocław, 2010, *passim*.

whom, these views were translated into actions. Of course, one should not consider the West and the East as two uniform entities in their practice toward pagan shrines. The closer we look, the better we see the differences between the various regions. Still, the general picture is not untrue. In the East pagan shrines were more often destroyed or turned into churches. This was due to the different condition of cities and the specificity of eastern and western monasticism, but it also resulted from the strong conviction that the temples were the lairs of demons.

### *Summary*

In Late Antiquity Christian attitudes toward pagan shrines in diverse parts of the Mediterranean differed. In the East several temples were destroyed or transformed into churches, whereas in the West they were just abandoned at the end of the fourth century and remained closed during the next two hundred years. These contrasting attitudes have been explained by scholars on political, economic, and civic grounds. This article aims at demonstrating that religious motifs mattered as well, and the practical attitudes toward pagan shrines were influenced by the fact that in the East several temples were considered to be real dwellings of demons. This view on temples derived from an old tradition, absent from the West, of representing shrines as places of actual encounters with gods, from the spectacular way in which some temples functioned in Late Antiquity, and from some specific traits of eastern monasticism.



# Toribio de Astorga, *Epistula ad Idatium et Ceponium* (CPL 564): Edición crítica\*

Salvador IRANZO ABELLÁN – Jose Carlos MARTÍN-IGLESIAS

(Barcelona – Salamanca)

## 1. La carta de Toribio de Astorga a Hidacio y Ceponio

Algún tiempo antes del año 445 Toribio, un religioso activo en la región de Astorga, regresa a su tierra después de un largo viaje por el extranjero con motivo de unas responsabilidades de las que nada más se sabe<sup>1</sup>. Según él mismo afirma en la carta que aquí nos interesa, durante este viaje recorrió

\* Este trabajo se inscribe en las líneas de investigación de los proyectos FFI2012-35134 y SA215U14; y es resultado, en parte, de la contribución de los autores al proyecto *Traditio Patrum* (TraPat) de la colección *Corpus Christianorum*, dirigido por Emanuela Colombi, y al proyecto *EPISTOLA. La lettre dans la péninsule Ibérique et dans l'Occident latin (ive-xie siècles)*, dirigido por Thomas Deswarte y Klaus Herbers (ANR-DFG). Abreviaturas: Díaz = M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, 2 vols., Salamanca, 1958-1959 (Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras, 13,1-2); ICERV = J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969<sup>2</sup> (Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Patristica, 2; Biblioteca Histórica de la Biblioteca Balmes, Serie II,18).

<sup>1</sup> Sobre esta carta deben consultarse los tres trabajos fundamentales de J. VILELLA MASANA, “La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo v”, *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 1993*, Roma, 1994 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 46), pp. 457-481, en las pp. 465-471; ID., “Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo v”, *Antiquité Tardive*, 5 (1997), pp. 177-185, en las pp. 183-185; e ID. “*Mala temporis nostri*: la actuación de León Magno y Toribio de Astorga en contra del maniqueísmo-priscilianismo hispano”, *Helmantica*, 58 (2007), n° 175, pp. 7-65. Es también de interés Ó. NÚÑEZ GARCÍA, “Un ejemplo de individualización en el proceso cristianizador galaico: las aportaciones de Toribio de Astorga”, *Hispania Antiqua*, 26 (2002), pp. 253-268. Una reciente puesta al día sobre este autor puede encontrarse en S. IRANZO ABELLÁN, “Toribio de Astorga”, en M<sup>a</sup>. A. ANDRÉS SANZ, S. IRANZO ABELLÁN, J. C. MARTÍN-IGLESIAS, D. PANIAGUA AGUILAR, *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, coord. por C. CODOÑER, Salamanca, 2010 (Obras de referencia, 28), pp. 43-45. La noticia biográfica de M. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “Toribio, Santo”, *Diccionario biográfico español*, vol. 48, Madrid, 2013, pp. 69-70, es, por desgracia, un buen ejemplo de la pseudo-ciencia que todavía hoy en día se practica ocasionalmente en España.

diversas provincias, conoció las prácticas de distintas iglesias y discutió con otros religiosos sobre los principios de la fe católica, lo que lo llevó a replantearse determinados usos y prácticas a los que estaba acostumbrado en su región de origen. Este problema resultaba especialmente importante en una época en la que abundaban las doctrinas heréticas, asunto que preocupaba sobremanera a Toribio. Debido a todo ello, una vez de regreso en su tierra, comenzó a ver con ojos nuevos algunas de las tradiciones en vigor en la iglesia de Astorga, que consideró en ese momento heréticas. Esto lo llevó a escribir a dos obispos de la Galaecia, Hidacio de Chaves y Ceponio, este último de sede desconocida, sobre las prácticas heréticas que había advertido para denunciarlas y exhortar a los obispos mencionados a convocar un concilio provincial en el que esos usos fuesen condenados. A lo largo de su carta, Toribio menciona algunos de los libros apócrifos que ha llegado a conocer, como los *Hechos de santo Tomás*, los *Hechos de san Andrés*, los *Hechos de san Juan* y la *Memoria de los apóstoles*, de amplia aceptación entre maniqueos y priscilianistas, las dos sectas denunciadas expresamente en su misiva.

Poco después, Toribio fue elegido obispo de Astorga, una dignidad que desempeña ya en el año 445<sup>2</sup>. Investido de este honor, escribe una segunda carta al papa León I (440-461) sobre el mismo tema, hoy perdida, pero que puede reconstruirse, siquiera parcialmente, a partir de la extensa respuesta del pontífice, la carta nº 15 de su *Epistolario* (CPL 1656), fechada el 21 de julio del año 447<sup>3</sup>. Nada más se sabe con certeza de la vida del obispo Toribio. Se cree que pudo haber sido hecho prisionero por los visigodos que saquearon Astorga en el año 457, pero ni siquiera es seguro que viviese aún por esas fechas.

<sup>2</sup> Para NÚÑEZ GARCÍA, “Un ejemplo”, p. 262, Toribio ya sería obispo en el momento de la redacción de su carta a Hidacio y Ceponio. Si bien no puede descartarse del todo que Toribio ya ocupase la sede episcopal asturicense en ese momento, resulta poco probable por el mero hecho de que en el encabezamiento de la carta, tal y como ésta ha llegado hasta nosotros, el nombre de Toribio no aparece acompañado de dignidad alguna, a diferencia de los nombres de los destinatarios: « Sanctis ac beatissimis et omni ueneratione colendis Idatio et Ceponio episcopis Turibius » (lín. 3/4).

<sup>3</sup> Ha sido minuciosamente estudiada por VILELLA MASANA, “*Mala temporis nostri*”. La mejor edición disponible es la de B. VOLLMANN, *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien, 1965, pp. 122-138, claramente superior a la de J. CAMPOS, “La epístola antipriscilianista de S. León Magno”, *Helmantica*, 13 (1962), nº 41-42, pp. 269-308, en las pp. 273-291, aunque esta última sea citada como edición de referencia en la *Clavis Patrum Latinorum*. De esta carta hay una traducción reciente, poco conocida, de J. C. MATEOS GONZÁLEZ, *León Magno, Cartas cristológicas. Introducción, traducción y notas*, Madrid, 1999 (Biblioteca de Patrística, 46), pp. 81-109.

## 2. La transmisión del texto

El primer editor de la carta de Toribio, el erudito Ambrosio de Morales, señaló que tomó el texto de su edición de un antiguo volumen del monasterio de San Lorenzo de El Escorial procedente de San Millán de la Cogolla, ejecutado en escritura visigótica para el rey Alfonso VI de León y Castilla (1065-1109) y cuyo título era *Decreta canonum praesulum Romanorum*. De la noticia de Morales se deduce, asimismo, que al comienzo del manuscrito se leía el tratado *De fide* de Ambrosio de Milán (CPL 150)<sup>4</sup>. Este códice resultó destruido con toda probabilidad en el incendio sufrido por el monasterio de El Escorial en 1671. Por esta razón, la transcripción de Morales es de una gran importancia. No es, sin embargo, la única copia que se hizo del texto del Emilianense desaparecido. En efecto, en Toledo se conserva otra copia del s. XVI, hecha, en este caso, para Juan Bautista Pérez Rubert († 1597), a la sazón bibliotecario de la catedral toledana. Es el manuscrito Toledo, Archivo y Biblioteca Capitulares, 27-24 (*olim* 31-15 y 31-18), fols. 3r-4r<sup>5</sup>. El modelo utilizado en la copia de este ejemplar se indica en el margen superior del fol. 3r, a la altura del comienzo de la carta de Toribio: « ex v(eteri) c(odice) monasterii S. Laurentii ».

Dado que no existe aún una buena y completa descripción de los contenidos de este volumen, nos parece de gran interés ofrecerla a continuación:

- fols. 1r-2v, Concilio I de Toledo, « Incipit [*sic*] exemplaria professionum habitatum in concilio Toletano contra sectam Priscilliani aera CCCCXXXVIIIº »<sup>6</sup>;
- fols. 3r-4r, Toribio de Astorga, *Epistula ad Idacium et Ceponium* (CPL 564);
- fols. 4v-6v, Montano de Toledo, *Epistulae II* (CPL 1094);
- fols. 7r-8v, Martín de Braga, *Pro repellenda iactantia* (CPL 1082);
- fols. 8v-10v, Id., *De superbia* (CPL 1083);

<sup>4</sup> Vid. A. de MORALES, *Los otros dos libros undecimo y duodecimo de la Coronica General de España que continuaua Ambrosio de Morales natural de Cordoua*, Alcalá de Henares, 1577, lib. XI, cap. 4 fol. 6v y cap. 26 fol. 32v.

<sup>5</sup> Sobre este códice, vid. P. F. ALBERTO, *O De ira de Martinho de Braga. Estudo, edição crítica, tradução e comentário*, Porto, 1993 (Medievalia. Textos e Estudos, 4), pp. 120-123; J. C. MARTÍN-IGLESIAS, « Una revisión de la tradición textual de la *Vita Desiderii* de Sisebuto », *Emerita*, 64 (1996), pp. 239-248, en las pp. 240 y 242-248; J. M<sup>a</sup>. SÁNCHEZ MARTÍN, *Isidori Hispalensis Versus*, Turnhout, 2000 (CC SL 113A), pp. 105-106 (la descripción parcial de los contenidos del códice está plagada de errores); C. TORRE, *Martini Bracaraensis De ira: Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma, 2008 (Studi e Testi Tardoantichi, 7), pp. 42-43.

<sup>6</sup> Edición en J. VIVES (en colaboración con T. MARÍN MARTÍNEZ y G. MARTÍNEZ DÍEZ), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963 (España Cristiana. Textos, 1), pp. 28-33.

- fols. 10v-13r, Id., *Exhortatio humilitatis* (CPL 1084);
- fols. 13r-16v, Id., *De ira* (CPL 1081);
- fols. 17r-20v, Id., *Formula uitae honestae* (CPL 1080);
- fols. 20v-22v, Ps. Martín de Braga, *De pascha* (CPL 2302);
- fols. 23r-30r, Martín de Braga, *Sententiae patrum Aegyptiorum* (CPL 1079c);
- fols. 30v-31v, Id., *De trina mersione* (CPL 1085);
- fols. 31v-35v, Id., *De correctione rusticorum* (CPL 1086);
- fols. 36r-51v, Leandro de Sevilla, *De institutione uirginum et de contemptu mundi* (CPL 1183);
- fols. 52r-54r, Id., *De triumpho ecclesiae ob conuersionem Gothorum* (CPL 1184);
- fols. 54v-59r, Liciniano de Cartagena y Severo de Málaga, *Epistula ad Epiphanium* (CPL 1097);
- fols. 59v-61r, Liciniano de Cartagena, *Epistula ad Gregorium papam* (CPL 1097);
- fols. 61r-62r, Id., *Epistula ad Vincentium* (CPL 1097);
- fol. 62r, Aurasio de Toledo, *Epistula ad Froganem* (CPL 1296);
- fols. 62v-63r, Sisebuto de Toledo, *Epistula ad Caecilium Mentesanum episcopum* (CPL 1299: *Epistula Wisigothica n° I*<sup>7</sup>);
- fols. 63r-64r, Cesáreo, *Epistula I ad Sisebutum regem* (CPL 1299: *Epistula Wisigothica n° II*);
- fol. 64r-v, Sisebuto de Toledo, *Epistula ad Caesareum* (CPL 1299: *Epistula Wisigothica n° III*);
- fol. 65r-v, Cesáreo, *Epistula II ad Sisebutum regem* (CPL 1299: *Epistula Wisigothica n° IV*);
- fols. 65v-66r, Cesáreo, *Epistula III ad Sisebutum* (CPL 1299: *Epistula Wisigothica n° V*);
- fol. 66r-v, Sisebuto de Toledo, *Epistula ad Eusebium episcopum* (CPL 1299: *Epistula Wisigothica n° VI*);
- fols. 66v-67v, Sisebuto de Toledo, *Epistula ad Teudilanem* (CPL 1299: *Epistula Wisigothica n° VII*);
- fols. 68r-69r, Sisebuto de Toledo, *Epistula ad Aduualdum et Teodolindam* (CPL 1299: *Epistula Wisigothica n° VIII*);
- fols. 69r-70r, Tarra, *Epistula ad Reccaredum regem* (CPL 1098);
- fols. 70r-75v, Bulgar, *Epistulae VI* (CPL 1297);
- fols. 75v-76r, la *Epistula ad Agapium episcopum* (CPL 1295) de autor desconocido;

<sup>7</sup> Remitimos a la edición de las *Epistulae Wisigothicae* de J. GIL, *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla, 1972 (reimpr. 1991) (Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofía y Letras, 15).

- fols. 76r-77r, Mauricio, *Epistula* (CPL 1294) (tras el *explicit* de esta carta, se lee en el fol. 77r « Hactenus ex codice Ouetensi »);
- fols. 77r-82r, Sisebuto de Toledo, *Vita uel passio s. Desiderii* (CPL 1298);
- fols. 82v-84r, Ps. Isidoro de Sevilla, *Epistula ad Leudefredum episcopum* (CPL 1223);
- fol. 84r-v, Isidoro de Sevilla, *Epistula ad Braulionem Caesaraugustanum episcopum* « Dum amici litteras » (CPL 1230°);
- fol. 84v, Isidoro de Sevilla, *Epistula ad Braulionem Caesaraugustanum ep.* « Quia non ualeo te » (CPL 1230°);
- fols. 84v-85v, Isidoro de Sevilla (?), *Epistula ad Massonam Emeritensem ep.* (CPL 1209);
- fol. 86r, Isidoro de Sevilla, *Epistula ad Helladium Toletanum ep.* (CPL 1211);
- fols. 86v-88r, Isidoro de Sevilla (?), *Epistula ad Claudium ducem* (CPL 1224);
- fols. 88r-89v, Ps. Isidoro de Sevilla, *Epistula ad Redemptum* (CPL 1224°, CPPM II, 1078);
- fols. 89v-90r, Isidoro de Sevilla (?), *Epistula ad Eugenium episcopum* (CPL 1210);
- fols. 90r-100v, Isidoro de Sevilla, *Regula monachorum* (CPL 1868);
- fols. 100v-102v, Isidoro de Sevilla, *Versus in bibliotheca* (CPL 1212);
- fols. 102v-105v, Ps. Sisberto de Toledo, *Lamentum poenitentiae* (CPL 1533);
- fols. 106r-107r, Privilegio de dudosa autenticidad del rey visigodo Chindasvinto en el año 646 en favor del monasterio de Compludo<sup>8</sup>;
- fols. 107r-108v, Privilegio del rey de León Ramiro II en el año 946 en favor del monasterio de Santa María de Tabladillo (se confunde en el manuscrito el final del privilegio atribuido a Chindasvinto y el comienzo del de Ramiro II)<sup>9</sup>;
- fols. 108v-109r, Eugenio II de Toledo, *Epistula ad Protasium Tarracense episcopum* (CPL 1237);
- fol. 109v, Eugenio II de Toledo, *Epistula praefatoria ad Chindasuinthum regem (Recensio Eugenii carminum Dracontii)* (CPL 1237°)<sup>10</sup>;

<sup>8</sup> Edición de G. CAVERO DOMÍNGUEZ, E. MARTÍN LÓPEZ, *Colección documental de la catedral de Astorga*, vol. 1, León, 1999 (Fuentes y estudios de historia leonesa, 77), pp. 51-54 (nº 1).

<sup>9</sup> Edición de CAVERO DOMÍNGUEZ, MARTÍN LÓPEZ, *Colección*, vol. 1, pp. 110-113 (nº 65).

<sup>10</sup> Edición de P. F. ALBERTO, *Eugenii Toletani opera omnia*, Turnhout, 2005 (CC SL 114), pp. 325-326.

- fols. 109v-111v, Id., *Carmina* (CPL 1236), incluye los poemas nº 16, 25-29, 71, 77 (en este orden);
- fols. 111v-112r, Martín de Braga, *Inscriptio in basilica* (CPL 1087);
- fol. 112r, Id., *Epitaphium* (CPL 1088);
- fols. 112r-114v, Eugenio II de Toledo, *Carmina* (CPL 1236), incluye los poemas nº 8-12;
- fol. 114v, Ps. Eugenio de Toledo, *Carmen XLVIII (Versus de ecclesia s. Iohannis)* (CPL 1239)<sup>11</sup>;
- fols. 114v-115r, Eugenio de Toledo, *Praefatio metrica in Dracontii libros* (CPL 1237<sup>o</sup>) (faltan los tres primeros versos)<sup>12</sup>;
- fols. 115r-116r, Id., *Monosticha recapitulationis septem dierum* (Díaz 200)<sup>13</sup>;
- fols. 116r-122v, Id., *Carmina* (CPL 1236), incluye los poemas nº 13, 15, 17-19, 23, 30-36, 38, 42-54, 56-57, 55, 58-69, 70 (v. 1-7), 72 (v. 1-5), 73-74, 72 (v. 6-7), 75-76, 78-96 (en este orden);
- fol. 122v, Martín de Braga, *Inscriptio in refectorio* (CPL 1087);
- fols. 122v-123r, Ps. Eugenio de Toledo, *Carmina XXVI-XXVIII* (CPL 1239)<sup>14</sup>;
- fols. 123r-125v, Eugenio de Toledo, *Carmina* (CPL 1236), incluye los poemas nº 6-7, 14-14b, 21 (v. 2-10);
- fols. 125v-130r, Ps. Eugenio de Toledo, *Carmina XXXIII, I-XXV* (CPL 1239)<sup>15</sup>;
- fol. 130v, *Versus in ponte Emeritensi conscripti* (ICERV 363);
- fols. 131r-133r, Tajón de Zaragoza, *Epistula ad Eugenium Toletanum episcopum* (CPL 1267);
- fols. 133r-134r, Fructuoso de Braga, *Epistola ad domno Recesuindo rege* (CPL 1274);
- fols. 134r-141v, Id., *Regula Complutensis* (CPL 1869) (el texto se interrumpe bruscamente en medio del cap. 23)<sup>16</sup>;
- fols. 142r-144r, Valerio del Bierzo, *Epistula beatissimae Egeriae laude conscripta* (CPL 1276);

<sup>11</sup> Edición de F. VOLLMER, *Fl. Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii Carmina. Eugenii Toletani episcopi Carmina et Epistulae cum appendicula carminum spuriorum*, Berolini, 1905 (Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi, 14), pp. 271-282, en la p. 280.

<sup>12</sup> Edición de ALBERTO, *Eugenii*, pp. 327-328.

<sup>13</sup> Edición de ALBERTO, *Eugenii*, pp. 289-390.

<sup>14</sup> Edición de VOLLMER, *Fl. Merobaudis*, pp. 277-278.

<sup>15</sup> Edición de VOLLMER, *Fl. Merobaudis*, pp. 278 y 271-277.

<sup>16</sup> Edición de J. CAMPOS en J. CAMPOS, I. ROCA MELIÁ, *Santos Padres Españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid, 1971 (Biblioteca de Autores Cristianos, 321), pp. 137-162.



- fols. 144r-145r, Id., *Dicta ad beatum Donadeum* (CPL 1277);
- fols. 145r-146v, Id., *De Bonello monaco* (CPL 1278);
- fols. 146v-147r, Id., *De celeste reuelatione* (CPL 1279);
- fols. 147r-151r, Id., *De uana saeculi sapientia* (CPL 1281);
- fols. 151r-156r, Id., *Ordo querimoniae* (CPL 1282);
- fols. 156r-161r, Id., *Replicatio sermonum* (CPL 1283);
- fols. 161r-162r, Id., *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur* (CPL 1284);
- fol. 162v, Id., *Epitameron consummationis libri huius* (CPL 1288);
- fols. 163r-164r, León II, *Epistula ad episcopos Hispaniae* (CPL 1738: *Epistula IV*);
- fol. 164v, Id., *Epistula ad Quiricum episcopum* (CPL 1738: *Epistula V*);
- fols. 164v-165v, Id., *Epistula ad Simplicium comitem* (CPL 1738: *Epistula VI*);
- fols. 165v-167r, Id., *Epistula ad Eruigium regem Hispaniae* (CPL 1738: *Epistula VII*);
- fol. 167r-v, Benedicto II, *Epistula ad Petrum notarium* (CPL 1739);
- fols. 167v-168v, Evancio de Toledo, *Epistula de scripturis diuinis edita contra eos qui putant immundum esse sanguinem* (CPL 1076);
- fols. 169r-170r, Cipriano de Córdoba, *Carmina VII* (Díaz 507)<sup>17</sup>;
- fol. 170r-v, Samsón de Córdoba, *Carmina III* (Díaz 509)<sup>18</sup>;
- fols. 170v-171v, Alón el gramático (s. XI), *Epitaphia IV in sepulchro Constantiae reginae*<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Edición de J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, vol. 2, Madrid, 1973 (Manuales y Anejos de Emerita, 28), pp. 685-687.

<sup>18</sup> Edición de GIL, *Corpus*, vol. 2, p. 665.

<sup>19</sup> Sobre este autor, que escribió cuatro epitafios en honor de la reina Constanza († 1093), segunda esposa de Alfonso VI, y que puede identificarse verosíblemente con el obispo de Astorga del mismo nombre (1122-1131), vid. A. QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga en el siglo XII*, Astorga, 1985, pp. 119-172; mientras que es poco afortunado el trabajo de M. ECHEVERRÍA GAZTELUMENDI, T. MARTÍN RODRÍGUEZ, "En torno a la figura de Alón", *Actas. I Congreso Nacional de Latín Medieval (León, 1-4 de diciembre de 1993)*, coord. por M. PÉREZ GONZÁLEZ, León, 1995, pp. 495-501, pues se basa en gran medida en el testimonio de I. Petrus, *Chronicon cum eiusdem adversariis et de eremiteriis Hispanis brevis descriptio atque ab eodem variorum carminum collectio ex bibliotheca Olivarensi*, Lutetiae Parisiorum, 1628, pp. 137-138, que es una falsificación del jesuita Jerónimo Román de la Higuera († 1611), así como en una noticia de Juan Tamayo de Vargas, un conocido falsario. Los poemas pueden leerse en P. F. ALBERTO, "Vida intelectual y poesía en el Reino de León (910-1109)", *Monarquía y sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, vol. 2, León, 2007 (Fuentes y estudios de historia leonesa, 118), pp. 141-172, en las pp. 168-171; y J. C. MARTÍN-IGLESIAS, "Un gramático en la corte del rey Alfonso VI: la producción poética de Alón (ss. XI-XII)", *Helmántica*, 65 (2014), n° 194, pp. 221-233.

### 3. Ediciones precedentes

Aunque pueden citarse hasta diez ediciones de la carta de Toribio a Hidacio y Ceponio, todas ellas dependen de forma directa o indirecta de la *editio princeps* de A. de Morales en 1577. En efecto, la primera edición posterior a Morales, publicada por Baronio en 1595, se basó en el texto de su predecesor, al que aquél se limitó a incorporar alguna conjetura propia. A su vez, la edición de Baronio fue utilizada por Quesnel en 1675. La edición de Quesnel fue la que conoció una mayor difusión, pues está en el origen de las ediciones de Sáenz de Aguirre en 1694, los Ballerini en 1753 y Mansi en 1761. A continuación, el texto de Sáenz de Aguirre pasó a Contador de Argote en 1747 y a Villanuño en 1784, mientras que el de los Ballerini fue utilizado en la *Patrologia Latina* de Migne, y el de Migne, por su parte, en el *Episcopologio Asturicense* de Rodríguez López de 1906. Estas ediciones son las siguientes:

1. A. de Morales, *Los otros dos libros undecimo y duodecimo de la Coronica General de España que continuaua Ambrosio de Morales natural de Cordoua*, Alcalá de Henares, 1577, lib. XI, cap. 26, fols. 32v-33v<sup>20</sup>.
2. C. Baronio, *Annales Ecclesiastici*, vol. 6, Romae, 1595, pp. 43-44 (= Antverpiae, 1603, vol. 6, pp. 42-44; Romae, 1607, vol. 6, pp. 43-44; Lucae, 1741, vol. 7, pp. 604-606).
3. P. Quesnel, in *Sancti Leonis Magni Papae Primi opera omnia nunc primum epistolis XXX*, Lutetiae Parisiorum, 1675, pp. 459-460 (= Lugduni, 1700, vol. 1, p. 232; Venetiis, 1748, vol. 1, pp. 129-130).
4. J. Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et noui orbis*, vol. 2, Romae, 1694, pp. 218-220 (= 1753, vol. 3, pp. 108-109).
5. J. Contador de Argote, *Memorias para a historia ecclesiastica do arcebispado de Braga, primaz deas Hespanhas, dedicadas a el Rey. Título II: Dos arcebispos que ocuparaõ a cadeira Primaz de Braga, e Concilios que celebraraõ*, vol. 1, Lisboa, 1747, pp. 779-784<sup>21</sup>.
6. P. y G. Ballerini, *Sancti Leonis Magni Romani pontificis opera post Paschasii Quesnelli recensionem ad complures & praestantissimos MSS. Codices ab illo non consultos exacta, emendata, & ineditis aucta*, vol. 1, Venetiis, 1753, cols. 711-714.

<sup>20</sup> Reproducida en F. de OCAMPO, *Coronica General de España que continuaba Ambrosio de Morales, coronista del Rey nuestro Señor Don Felipe II*, vol. 5, Madrid, 1791, pp. 402-404; y en M. ORTIZ DE LA VEGA, *Las glorias nacionales. Grande historia universal de todos los reinos, provincias, islas y colonias de la monarquía española, desde los tiempos primitivos hasta el año de 1853...*, vol. 2, Madrid-Barcelona, 1853, p. 38.

<sup>21</sup> Es una edición que contiene un cierto número de erratas.

7. M. de Villanuño, *Summa conciliorum Hispaniae, quotquot inveniri potuerunt ad usque saeculum proxime praeteritum*, vol. 1, Matriti, 1784 (1785<sup>2</sup>), pp. 200-204.
8. G. D. Mansi, in *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*, vol. 5, Florentiae, 1761 (= Paris-Leipzig, 1901), cols. 1202-1204.
9. J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 54, Parisiis, 1846 (1881<sup>2</sup>), cols. 693-695.
10. P. Rodríguez López, *Episcopologio Asturicense*, vol. 1, Astorga, 1906, pp. 401-404.

#### 4. *Notas lingüísticas*

En el terreno ortográfico-fonético, la carencia de testimonios antiguos del texto aconseja mostrar prudencia. Señalaremos, simplemente, las aperturas de /u/ en /o/ en « iniocunda » (lín. 5) y « riuolis » (lín. 13), conservada la primera en Morales y la segunda en *T*. La forma « iniocunda », no obstante, podría ser el resultado de una falsa reconstrucción etimológica a partir de « iocus » y su familia. Pueden citarse, además, algunas perturbaciones ortográficas, tanto en *T* como en Morales, por efecto de la palatalización del grupo « ti » seguido de vocal en « inficias » (lín. 50)<sup>22</sup> y « sugessionis » (lín. 46) (por asimilación progresiva de la /s/ en el grupo original /st/)<sup>23</sup>, mientras que « prouintias » (lín. 10) es resultado de la hipercorrección. Característico de la época es el uso de la geminada por la simple en « quoddam » (lín. 7) y « oportet » (lín. 66), de acuerdo con la transcripción de Morales, y de la simple por la geminada en « scisus » (lín. 13), « sugessionis » (lín. 46) (por « suggestionis ») y « commitimus » (lín. 37/38), sobre todo de acuerdo con el testimonio de *T*, pues Morales sólo conserva el segundo y transcribe « comittuntur » en el tercer pasaje.

En el plano morfológico puede advertirse el uso como deponente de un verbo no deponente en la forma « retententur » (lín. 24), así como el paso de un verbo de la 3ª conj. a la 2ª en la forma « assumes » (lín. 34) (por « assumis »). El primer uso sólo es apoyado por Morales; el segundo, sólo por *T*.

Por lo que a la sintaxis se refiere, en « si catholicorum aliquis paulo constantius destructionis cause assertionis insistat » (lín. 49/50), la forma « assertionis » responde con toda probabilidad a un uso de genitivo por

<sup>22</sup> En efecto, la construcción « inficias euntes » debe entenderse con el sentido característico de la locución latina « infitias ire » = « negare ».

<sup>23</sup> Como señala Stotz, en las formas « suggestio, -onis » pudo influir también la analogía con el pretérito perfecto « suggessi » del verbo « suggero », vid. P. STOTZ, *Handbuch zur Lateinischen Sprache des Mittelalters*, vol. 3. *Lautehre*, München, 1996, p. 223 (VII, §183,3).

dativo, mientras que «cause» funciona, seguramente, como un genitivo de causa, determinado por «destructionis». Es verdad que la forma «assertionis» podría entenderse como un dativo plural en «-is» de la 3ª decl., pero adviértase que un poco antes ya se ha hecho uso de la misma forma en singular en la expresión «furtum catholice fidei peruersi dogmatis facit assertio» (lín. 39/40). Éstas son las lecturas de *T*, pues Morales ha regularizado el pasaje conforme a los usos clásicos, escribiendo «destructionis causa assertioni». Por su parte, en «in unitatis communionem consistunt» (lín. 10/11), según el testimonio de *T*, se observa el uso de la extensión del acusativo como caso universal de la rección preposicional, mientras que en «per cuius auctores uel per maximum principem Manem ac discipulos eius libros omnes apocrifos uel compositos uel infectos esse manifestum est» (lín. 66/68), común a *T* y Morales, la construcción preposicional introducida por «per» parece funcionar como complemento agente del verbo.

En cuanto a la sintaxis verbal, observamos, tanto en *T* como en Morales, el uso alternativo de los modos subjuntivo e indicativo en una misma proposición subordinada en «qui... soluat, ...eos uero... compellit aut... expellit» (lín. 13/17), donde el primer subjuntivo aparece en este modo por evidente atracción, ya que su antecedente se presenta dentro de una oración completiva de Acusativo con Infinitivo, pero a continuación, el autor, olvidándose de este primer uso, recurre al modo indicativo en los dos verbos conjugados que siguen dependiendo del pronombre relativo inicial. Cabe, asimismo, destacar el uso del modo indicativo en la interrogativa indirecta «que mala quanteque blasphemie apocrifis libris... continentur» (lín. 42/44), apoyado por Morales frente a *T*. Más interesante, sin duda, es la expresión «continuo inficias euntes et perfidiam perfidia occulunt» (lín. 50), en la que la forma «euntes» se presenta aparentemente coordinada con «occulunt» y es testimonio, en consecuencia, del uso de un participio de presente por la forma conjugada correspondiente («eunt»). En esta variante, que entendemos como una *lectio difficilior*, seguimos la versión publicada por Morales, pues el texto de *T* está claramente corrupto, quizás por influencia del «et» que sigue.

El pasaje más complicado, no obstante, es el final de la carta, en el que las versiones de *T* y Morales difieren notablemente y hemos preferido seguir la versión de este último (lín. 86/90). El problema radica en la expresión «illam excusationem», tan difícil de entender que Baronio corrigió «citra ullam excusationem». Como es habitual, en casos como éste podemos estar ante un pasaje corrupto o una *lectio difficilior*. Su dificultad, de hecho, da peso a la transcripción del antiguo Emilianense perdido realizada por Morales. El complemento en acusativo «illam excusationem» puede entenderse, en cualquier caso, como un predicativo del complemento

directo de los infinitivos finales « resecare et... compescere », que es, evidentemente, « ea », es decir, las doctrinas contrarias a la fe propias de los herejes denunciadas en la carta y que son la justificación (« illam excusationem ») de los actos de éstos. En cuanto a la versión de *T*, la hemos descartado por parecernos corrupta (destacamos las principales diferencias con letras expandidas): « Vestrae autem merita extimationis atque censurae uniuersa perpendere et ea, quae sint (*sic*) ambiguitate ueritati ac fidei contraria uideritis, cum aliis fratribus uestris quoscumque uobis in huius se excusationem zaelus catholicae religionis uel pium studium sociauerit, spirituali gladio resecare et ignita diuini uerbi uirtute compescere ».

En fin, respecto al léxico, se detectan las habituales confusiones en el uso de los pronombres-adjetivos demostrativos, como el empleo de « hic, haec, hoc » por « is, ea, id » como antecedente del pronombre relativo en « ex his, quas legunt, traditionibus » (lín. 52/53) y « ex his, que in istorum doctrina sunt » (lín. 54); o el uso de « iste, ista, istud » por « hic, haec, hoc » en « quod quidem isti nostri non recipiunt » (lín. 63), por el contrario, es dudoso si este mismo uso se encuentra en la expresión « que in istorum doctrina sunt » (lín. 54). Además, en « que in ipsis arguuntur », el uso de « ipsis » es impropio y debe entenderse, más bien, « eis » o, incluso mejor, « eisdem » (lín. 53/54), como también en « ut ipsi aiunt » (lín. 59). Todos estos usos se leen tanto en *T* como en Morales. Asimismo, hay un pasaje en que el adjetivo « lachrymalis, -e » presenta el valor de « lachrymabilis, -e » en « lachrymales necessitatum cure » (lín. 6), si se acepta el testimo de *T* frente a Morales, que edita: « lachrymales... curae »<sup>24</sup>. La variante « lachrymales » nos parece, sin embargo, preferible en la medida en que es una *lectio difficilior*.

Pasando a las partículas, señalaremos el uso copulativo de la partícula « uel » en « ex quibus Manichei uel Priscillianiste uel quacumque illis est secta germana » (lín. 71/72) y « quoscumque uobis zelus catholice religionis uel pium studium sociauerit » (lín. 86/90), mientras que su valor

<sup>24</sup> El uso de « lacrimalis, -e » con el mismo valor que « lacrimabilis, -e » es recogido en el *Nouum Glossarium Mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC*, fasc.: *L*, dirigido por F. BLATT, Hafinae, 1957, cols. 13-14; y en el *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, vol. 1: *A-L*, dirigido por R. E. LATHAM, D. R. HOWLETT, Oxford, 1975-1997, p. 1535. Además, aunque no se encuentra en otros diccionarios (ni siquiera en el *Thesaurus linguae Latinae*), este adjetivo es usado con la acepción indicada en la *Regula Magistri* (CPL 1858), cap. 16,63 (ed. A. de VOGÜÉ, *La Règle du Maître*, vol. 2, Paris, 1964 [Sources chrétiennes, 106], p. 44); y en la *Regula* de Eugipio (CPL 1858a), cap. 40,57 (ed. F. VILLEGAS, A. de VOGÜÉ, *Eugippi Regula*, Wien, 1976 [CSEL 87], p. 85). En ambos casos, en la expresión « lacrimali uoce ».

disyuntivo se mantiene en « uel esse uel potuisse esse » (lín. 79) y en « uel habere uel legere » (lín. 85/86).

### 5. *Criterios de esta nueva edición*

La reconstrucción que proponemos del texto de la carta de Toribio se basa exclusivamente en el testimonio de *T* y de Morales. Sólo aducimos los testimonios de las restantes ediciones, en concreto, Baronio, cuando proponen conjeturas de interés y desestimamos todas sus variantes ortográficas, así como sus erratas. Entendemos que las formas y construcciones sintácticas que se apartan de los usos del latín clásico son, verosímilmente, auténticas. Mantenemos las formas con prefijos no asimilados frente a las mismas formas con asimilación por parecernos más auténticamente visigodas las primeras. Optamos por la forma monoptongada del diptongo /ae/.

### *Summary*

The *Epistula ad Idatium et Ceponium* (CPL 564) of Turibius of Astorga (5<sup>th</sup> century), about heresies and apocryphal books circulating in fifth-century Spain, has been transmitted in a single manuscript, the current Toledo, BC, 27-24 (*T*), from the sixteenth century. The *editio princeps* of A. Morales is based on a codex of San Lorenzo de El Escorial from San Millan dating back to the eleventh century, which has disappeared. This lost manuscript is the model from which the current Toledo manuscript was copied. This article offers the first critical edition of the letter of Turibius, based on the testimony of *T* and Morales' edition. An exhaustive description of the contents of *T* and a linguistic study of the text precede the edition, and a translation is added.



Edición crítica



Traducción

## Traducción

Da inicio la carta sobre los escritos apócrifos que no deben incluirse en la autoridad de la fe y sobre la secta de los priscilianistas.

A los santos y muy bienaventurados obispos Hidacio y Ceponio, dignos de ser honrados con la mayor veneración, Toribio.

[1.] Sin duda, siempre son fastidiosos y poco agradables los viajes al extranjero a los que nos obligan nuestras duras responsabilidades y las penosas preocupaciones de las circunstancias reinantes, pero tienen, no obstante, una cierta utilidad, cuando, al recorrer unos territorios que desconocíamos y aprender unas cosas que ignorábamos, progresamos merced a una formación más completa de nuestro espíritu, sobre todo, al descubrir, gracias al razonamiento de quienes son mejores que nosotros, que aquello que encontrábamos excelente es algo malo y de todo punto nefasto. Esto me ha ocurrido en la práctica, pues, al recorrer diversas provincias, he advertido que en todas las iglesias que comparten la unidad de la fe, condenando todas las sectas de las herejías, se guarda una única e idéntica interpretación de la fe católica, procedente del más cristalino manantial de la verdad, el cual no se escinde en distintos sentidos por causa de diversos riachuelos ni convierte las llanuras de los campos en fangosos remolinos que obstaculizan el recto recorrido de la fe, antes bien, a quienes ha afectado el veneno de unos depravados preceptos, los lleva a corregirse y sanar en el seno de su piadosa madre, o bien, como si fuesen partos abortivos o descendientes ilegítimos, los expulsa del consorcio de la santa heredad por su pertinaz contumacia.

[2.] Por ello, una vez de regreso en la patria después de largos años, me resulta muy duro el hecho de encontrarme con que no ha desaparecido ninguna de aquellas tradiciones que la Iglesia católica condenó ya en el pasado y que yo pensaba que habían sido abolidas tiempo atrás. Es más, advierto, por el contrario, que se multiplica todo tipo de preceptos depravados, como si surgiesen de las cabezas de la hidra, según los intereses y las voluntades de cada individuo, pues unos añaden a una antigua herejía sus propias blasfemias, otros mantienen íntegra esa herejía hasta nuestros días y otros, a quienes la contemplación de la verdad ha llevado de algún modo a juzgarse a sí mismos, al retener algunos aspectos de sus antiguas opiniones, se vinculan a los restantes. Sin duda, este mal, al cesar las reuniones y las resoluciones sinodales debido a las adversidades de nuestro tiempo, ha crecido con una mayor libertad y, así, de forma impiísima, y es lo peor de todo, nos reunimos junto a un único altar con diversas percepciones de la fe.

## Edición crítica

Incipit epistola de non recipiendis in auctoritate fidei apocriphis scripturis et de secta Priscillianistarum. fol. 3r

Sanctis ac beatissimis et omni ueneratione colendis Idatio et Ceponio episcopis Turibius.

- 5 [1.] Molesta quidem semper est et iniocunda peregrinatio, quam adficiunt  
duri labores et lachrymales necessitatum cure, habet tamen aliquid instru-  
menti, cum adeundo incognita uel ignorata discendo quoddam profectu  
mentis augemur, plerumque ea, que apud nos optima uidebantur, praua esse  
atque deterrima reddita nobis meliorum ratione noscentes. Quod mihi usu  
10 uenit, qui, diuersas prouintias adeundo, in omnibus ecclesiis, que in unita-  
tis communionem consistunt, condemnatis omnibus errorum sectis, reperi  
unum atque eundem catholice fidei sensum teneri ex purissimo ueritatis  
fonte uenientem, qui in nulla diuortia multifidis riuolis scisus camporum  
plana in censas uoragines soluat, que rectum fidei iter impediunt, eos uero,  
15 quos prauorum dogmatum uirus infecerit, aut correctos pie parentis gremio  
reformari compellit aut pertinaciter contumaces, ueluti abortiuos partus ac  
non legitimam sobolem, ex consortio sancte hereditatis expellit.

- [2.] Quapropter mihi, post longas annorum metas ad patriam reuerso, satis  
durum uidetur quod ex illis traditionibus, quas olim catholica damnauit  
20 ecclesia quasque iam dudum abolitas esse credebam, nihil penitus inminu-  
tum esse reperio. Immo etiam pro uniuscuiusque studio ac uoluntate praua  
dogmata uelut quibusdam hydrinis capitibus pullulare cognosco, cum alii  
ueteri errori blasphemiarum suarum augmenta contulerint, alii integrum  
eum usque ad nunc retententur, alii uero, quos ex parte aliqua ad respec-  
25 tum sui contemplatio ueritatis adduxit, ex illis sensibus retinendo nonnulla  
reliquis uinculentur. Quod quidem, per mala temporis nostri synodorum  
conuentibus decretisque cessantibus, liberius creuit et impiissime, quod est  
cunctis deterius, ad unum altare diuersis fidei sensibus conuenitur.

---

1 auctoritate] *T*, autoritate *Morales* 4 turibius] *T*, thuribius *Morales* 5 quidem]  
*om. Morales* est et iniocunda *Morales*, et iniucunda est *T* adficiunt] *T*, afficiunt  
*Morales* 6 lachrymales] *T*, lachrymabiles *Morales* 7 quoddam] *Morales*, quodam *T*  
8 plerumque] *Morales*, plerunque *T* 9 deterrima] *Morales*, teterrima *T* 11 com-  
munionem] *T*, communione *Morales* 13 riuolis] *T*, riuulis *Morales* scisus] *Morales*,  
scissus *T* 14 impediunt] *Morales*, impendiant *T* 15 prauorum] *Morales*, prouorum  
*T* 16 compellit] *Morales*, *om. T* 17 legitimam sobolem] *Morales*, ligitimam sabolem  
*T* ex] *Morales*, a *T* expellit] *Morales*, expelli *T* 20/21 inminutum] *T*, immi-  
nutum *Morales* 21 ac] *T*, et *Morales* 22 pullulare] *Morales*, pullulasse *T* 24  
retententur] *Morales*, retentent *T* 25 adduxit] *Morales*, adduxerit *T* illis] *T*,  
illius *Morales*

[3.] El hecho de que yo me atreva a decir esto confieso que es fruto antes de un amor piadoso por mi patria que de una temeraria arrogancia. En efecto, ¿cómo iba a atreverme de otro modo yo, que estoy repleto de todo tipo de pecados y soy culpable de enormes crímenes, a escribiros todo esto?, pues recuerdo las palabras del Señor que dicen: *Ves la paja en el ojo ajeno y no adviertes la viga en el tuyo*, y soy consciente, además, de esa sentencia suya que nos advirtió lo siguiente, diciendo: *¿Pecador, dijo el Señor, por qué predicas mis preceptos y pones en tu boca mi alianza?* Pero tengo presente, asimismo, aquello que se escribe seguidamente: *Veías a un ladrón y corrías a su lado, y estabas en connivencia con los adúlteros*. En efecto, no son robos tan sólo aquellos que cometemos al apoderarnos de lo ajeno, ni son tan sólo adulterios aquellos que perpetramos infringiendo los afectos del lecho marital, también, al suprimir la verdad, la afirmación de un dogma perverso comete un robo contra la fe católica y con el adulterio de depravadas doctrinas se lanzan las semillas de la cizaña en perjuicio de la verdad de la palabra de Dios. Por lo tanto, no sé si hablar o guardar silencio, pues temo ambas cosas por igual. Ahora bien, no vaya a ser, por un casual, que vuestra santidad ignore qué maldades y qué blasfemias se recogen en los libros apócrifos que estos herejes de nuestra propia tierra leen en sustitución de los santos Evangelios, creo que yo sería culpable del más grande de los crímenes, en caso de guardar silencio. En consecuencia, esto no es una exhortación de una autoridad, sino, simplemente, unas enseñanzas a modo de consejos.

[4.] Por lo tanto, lo primero es que exponga las doctrinas que he conocido que forman parte de la fe o, por mejor decir, de la perfidia, de un gran número de gentes. Dado que éstas son enseñadas por muchos con un magisterio prácticamente público, si algún católico se enfrenta con un poco más de firmeza a esas afirmaciones con el fin de acabar con ellas, de inmediato las niegan y ocultan su perfidia con perfidia. No deben ya seguir haciendo esto, sirviéndose de los escritos apócrifos que, por ser secretos y misteriosos, prefieren a los libros canónicos y acogen con la mayor veneración, ni sirviéndose tampoco de las tradiciones y los preceptos que leen en sus propios autores, y enseñando que aquello que se defiende en esos mismos textos es la verdad. Por lo demás, algunas de las ideas que forman parte de la doctrina de estas gentes no se recogen en los códices apócrifos que he podido leer, por lo que ignoro de dónde proceden, a no ser que,

[3.] Hec ego ut loqui audeam, pie potius erga patriam charitatis quam | fol. 3v  
 30 temerarie presumptionis esse confiteor. Nam alias plenus omnium peccato-  
 rum et magnorum criminum reus quo ausu hec ad uos scriberem, memor  
 dominice uocis, que dicit: *In alieno oculo festucam uides, in tuo trabem*  
*non respicis*, deinde conscius eius sententie, que admonuit dicens: *Peccator*  
 35 *autem, dixit Dominus, quare predicas iustitias meas et assumes testamen-*  
*tum meum per os tuum?* Sed iterum illud aspicio quod infra scriptum est:  
*Furem uidebas et concurrebas cum eo et cum adulteris portionem tuam pone-*  
*bas*. Neque enim illa sola sunt furta, que alienorum direptione committi-

40 mus, uel illa adulteria, que uiolatis maritalis thori affectibus perpetramus,  
 sed et subtractis, que uera sunt, furtum catholice fidei peruersi dogmatis  
 facit assertio et aduersus ueritatem uerbi Dei malarum doctrinarum adulte-  
 rio zizanie semina iaciuntur. Loquarne ergo an taceam nescio, quia utrum-

45 que formido. Sed ne forte sanctitas uestra, que mala quanteque blasphemie  
 apocrifis libris, quos hi nostri uernaculi heretici ad uicem sanctorum euan-  
 geliorum legunt, continentur, ignoret, maximi facinoris reum credo esse,  
 si taceam. Itaque hec non adhortatio auctoritatis alicuius est, sed potius  
 sugessionis instructio.

[4.] Primum ergo est ut illa patefaciam que in plurimorum fide uel magis  
 perfidia esse cognoui. Que cum a multis publico pene magisterio docean-  
 tur, si catholicorum aliquis paulo constantius destructionis cause assertionis  
 50 insistat, continuo inficias euntes et perfidiam perfidia oculunt. Quod ne  
 ultra iam faciant ex apocrifis scripturis, quas canonicis libris ueluti secretas  
 et arcanas preferunt et quas maxima ueneratione suscipiunt, et ex his, quas  
 legunt, traditionibus dictisque auctorum suorum, ea, que in ipsis arguun-  
 tur, uera esse docentes. Aliqua autem ex his, que in istorum doctrina sunt,  
 55 in illis, quos legere potui, apocrifis codicibus non tenentur, quare unde pro-

32/33 in<sup>1</sup> – respicis] Matth. 7, 3; Luc. 6, 41      33/35 peccator – tuum] Ps. 49, 16  
 36/37 furem – ponebas] Ps. 49, 18

29 patriam] *Morales*, partriam *T*      32 trabem] *Morales*, trobem *T*      33 peccator]  
*T*, peccatori *Morales* (*cum fonte*)      34 dominus] *T*, deus *Morales* (*cum fonte*)      as-  
 sumes] *T*, assumis *Morales*      35 meum] *T*, om. *Morales*      36 concurrebas] *Morales*,  
 currebas *T*      36/37 ponebas] *Morales*, ponebat *T*      37/38 committimus] *T*, comittun-  
 tur *Morales*      40 malarum] *Morales*, molarum *T*      43 apocrifis] *T*, apocriphis *Morales*  
 44 continentur] *Morales*, contineantur *T*      credo esse] *T*, me esse credo *Morales*      45  
 auctoritatis] *T*, autoritatis *Morales*      46 sugessionis] suggestionis *Baronio*      48 a mul-  
 tis] *T*, multis *Morales*      49 destructionis] *Morales*, distructionis *T*      cause assertionis]  
 causa assertioni *Morales*      50 euntes] *Morales*, eum *T*      51 apocrifis] *T*, apocriphis  
*Morales*      52 preferunt] *Morales*, proferunt *T*      53 auctorum] *T*, authorum *Morales*  
 54 docentes] *Morales*, noscentes *T*      55 apocrifis] *T*, apocriphis *Morales*      quare unde]  
*Morales*, qua eundem *T*

por un casual, allí donde todo eso está escrito, por medio de esos absurdos pensamientos a través de los cuales aseguran con falsedad que se expresan los santos apóstoles, se transmitan de forma velada algunas enseñanzas que deben ser explicadas más que simplemente leídas, o que quizás existan otros libros que se guardan oculta y secretamente, accesibles sólo, según su propia expresión, a los perfectos.

[5.] En particular, en los conocidos como Hechos de santo Tomás debe señalarse y censurarse ante todo esa parte que dice que aquél no bautizaba con agua, según recoge la predicación del Señor y la tradición, sino tan sólo con aceite, una práctica, sin duda, que no aceptan los nuestros, sino que siguen los maniqueos. Esta herejía hace uso de esos mismos libros, es más, profesa esos mismos dogmas y otros peores que éstos. Una doctrina tan perniciosa para todas las gentes conviene que sea condenada en todas las regiones, en cuanto haga confesión de su fe y sin necesidad de que sea discutida. Es evidente que todos los libros apócrifos han sido compuestos o corrompidos por los defensores de esta doctrina o por su principal valedor, Manes, y los discípulos de éste, y, sobre todo, los conocidos como Hechos de san Andrés, y los que reciben el título de Hechos de san Juan, que compuso Leucio con su boca sacrílega, los conocidos como Hechos de santo Tomás y los semejantes a ellos, a partir de los cuales los maniqueos, los priscilianistas y cualquier otra secta hermana de éstos se esfuerzan por defender toda su herejía, y, en especial, a partir de ese libro de todo punto blasfemo que lleva por título Memoria de los apóstoles, en el que, con objeto de proporcionar una gran autoridad a su depravación, falsean la doctrina del Señor y que echa abajo toda la ley del Antiguo Testamento y todo aquello que fue revelado por Dios al bienaventurado Moisés sobre las diferencias entre las criaturas y el Creador, además de otras numerosas blasfemias de ese mismo libro que resulta aborrecible referir.

[6.] Por otro lado, así como no cabe duda de que los milagros y prodigios que se escriben en los apócrifos son propios de los santos apóstoles o pudieron ser propios de ellos, así también es manifiesto que las discusiones y afirmaciones llenas de contenidos perniciosos han sido introducidas en ellos por los herejes. He expuesto varios testimonios repletos de todo tipo de blasfemias que he tomado de esos escritos y citado con sus propios títulos y he respondido a ellos en la medida en que he podido en función de la capacidad de mi inteligencia.



lata sint nescio, nisi forte, ubi scriptum est, per cauillationes illas, per quas loqui sanctos apostolos mentiuntur, aliquid interius indicatur quod disputandum sit potius quam legendum, aut forsitan sint libri alii, qui occultius secretiusque seruantur solis, ut ipsi aiunt, perfectis patentes.

- 60 [5.] Illud autem specialiter in illis actibus, qui sancti Thome dicuntur, pre ceteris notandum atque execrandum est quod dicit eum non baptizare per aquam, sicut | habet dominica predicatio atque traditio, sed per oleum solum, quod quidem isti nostri non recipiunt, sed Manichei sequuntur. Que heresis iisdem libris utitur, eadem etiam dogmata et his deteriora  
65 sectatur. Ita execrabilis uniuersis per omnes terras ad primam professionis sue confessionem nec discussa damnetur oportet. Per cuius auctores uel per maximum principem Manem ac discipulos eius libros omnes apocryphos uel compositos uel infectos esse manifestum est, specialiter autem actus illos, qui uocantur sancti Andree, uel illos, qui appellantur sancti Ioannis,  
70 quos sacrilego Leucius ore conscripsit, uel illos, qui dicuntur sancti Thome, et his similia, ex quibus Manichei uel Priscillianiste uel quecumque illis est secta germana omnem heresem suam confirmare nituntur et maxime ex blasphemissimo illo libro, qui uocatur Memoria apostolorum, in quo ad magnam peruersitatis sue auctoritatem doctrinam Domini mentiuntur,  
75 qui totam destruit legem ueteris testamenti et omnia que sancto Moysi de diuersis creature factorisque diuinitus reuelata sunt, preter reliquas eiusdem libri blasphemias, que referre pertesum est.

- [6.] Vt autem mirabilia illa atque uirtutes, que in apocryphis scripta sunt, sanctorum apostolorum uel esse uel potuisse esse non dubium est, ita disputationes adsertionesque illas sensuum malignorum ab hereticis constat insertas. Ex quibus scripturis diuersa testimonia blasphemiiis omnibus plena sub titulis suis adscripta digessi, quibus etiam, ut potui, pro sensus mei qualitate respondi.

fol. 4r

59 perfectis] cfr Col. 1, 28 ; II Tim. 3, 17

57 indicatur] *Morales*, incidatur *T* 57/58 disputandum] dispungendum *Baronio* 59 secretiusque] *T*, secretius que *Morales* 60 in] *Morales*, om. *T* 62 traditio] *Morales*, eruditio *T* 63 manichei] *Morales*, monichei *T* 64 iisdem] *T*, eisdem *Morales* eadem etiam] *T*, et eadem *Morales* 66 oportet] *Morales*, oportet *T* auctores] *T*, autores *Morales* 67/68 apocryphos] *T*, apocriphos *Morales* 68 infectos] *Morales*, infectos *T* 71 uel<sup>1</sup>] *T*, et *Morales* quecumque] quecumque *T* 74 auctoritatem] *T*, auctoritatem *Morales* 78 apocryphis] *T*, apocriphis *Morales* 79 esse<sup>2</sup>] *Morales*, om. *T* 80 adsertionesque] *Morales*, assertionsque *T* 82 quibus etiam] *Morales*, quibusque *T*

[7.] He considerado necesario dar a conocer todo esto a vuestros oídos con un poco más de detalle para que en lo sucesivo nadie pueda decir, como si fuese un ignorante en estas materias, que simplemente tiene o lee libros de este tipo. Por lo demás, habrá de ser motivo de estima o de censura para vosotros enjuiciar todas esas doctrinas y cortar con la espada espiritual y arrasar con la fuerza abrasadora de la palabra divina aquellas que, aducidas como justificación de sus creencias, advirtáis que son, sin duda alguna, contrarias a la verdad y a la fe, asistidos en ello por todos aquellos otros hermanos vuestros a los que os una el celo en defensa de la religión católica y el piadoso amor por ella.

[7.] Quod ideo necesse habui paulo latius uestris auribus intimare ut uel  
 85 posthac nemo quasi inscius rerum dicat se simpliciter huiusmodi libros uel  
 habere uel legere. Vestre autem existimationis atque censure merito fuerit  
 uniuersa perpendere et ea, que sine ambiguitate ueritati ac fidei contraria  
 uideritis, cum aliis fratribus uestris, quoscumque uobis zelus catholice reli-  
 gionis uel pium studium sociauerit, illam excusationem spirituali gladio  
 90 resecare et ignita diuini uerbi uirtute compescere.

---

89 spirituali gladio] cfr Eph. 6, 17

---

84 ideo] *Morales*, in eo *T*      85 simpliciter] *Morales*, impliciter *T*      86 existimationis  
 atque censure merito fuerit] *Morales*, merita extimationis atque censurae *T*      87 sine]  
*Morales*, sint *T*      88 quoscumque] *Morales*, quoscunque *T*      88/89 uobis zelus ... so-  
 ciauerit illam excusationem] *Morales*, uobis in huius se excusationem zaelus ... sociauerit *T*  
 89 illam excusationem] citra ullam excusationem *Baronio*      90 compescere] finis *add. T*



# Zwei unbekannte griechische Fragmente des Severus von Antiochien und Theodot von Ancyra: neue antike Auslegungen zum 2. Korintherbrief

Konrad F. ZAWADZKI

(Trier)

*Εὐρηκα* schreit man voller Freude und Begeisterung auf, wenn man nach langer Suche etwas Neues und Unerwartetes findet. Und in der Tat ist es dem Autor des vorliegenden Beitrages nicht anders ergangen, als er nach langjähriger und intensiver Beschäftigung mit dem *Codex Athonensis Pantokratoros* 28 – der ältesten Pauluskatene, die wir besitzen<sup>1</sup> – wieder einmal<sup>2</sup> auf höchstinteressante Texte stoßen konnte, die noch in keiner gedruckten Edition vorliegen. Der im oben genannten *Codex* erhaltene Katenenkommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus (fol. 90r-124v) bietet nämlich auf Folien 102r und 103v zwei bisher unveröffentlichte Fragmente, von denen – wie die vom Katenisten gemachten und zum Teil durch-

<sup>1</sup> Der *Codex Pantokratoros* 28 (270 Folien) wird auf das 8./9. Jahrhundert datiert und ist eine Katenenhandschrift. Er bietet Katenenkommentare zu allen Paulusbriefen. Textkritisch besonders wertvoll sind die im *Codex* überlieferten Kommentare zu den beiden Korintherbriefen, da das Manuskript hier überaus zahlreiche exegetische Äußerungen verschiedener Kirchenväter präsentiert, die sonst nirgendwo (!) erhalten geblieben sind. Mehr zu diesem *Codex* und seinem Wert siehe: K. STAAB, *Die Pauluskatenen, nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Rom, 1926, S. 246-259; K.F. ZAWADZKI, „Neue griechische Fragmente des Cyrill von Alexandrien, (Pseudo-)Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien und Ammonios: patristische Auslegungen zum 1. Korintherbrief (ediert aus dem *Codex Pantokratoros* 28)“, *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 18 (2014), S. 260-282, hier: 262-267; K.F. ZAWADZKI, *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse*, Leuven-Paris-Bristol CT, 2015, S. 5-8; K.F. ZAWADZKI, „Anonyme Scholien des Katenenkommentars zum 1. Korintherbrief im *Codex Pantokratoros* 28“, *Le Muséon*, 129 (2016) [im Druck].

<sup>2</sup> Etliche unveröffentlichte Fragmente, die der *Codex Pantokratoros* 28 im Katenenkommentar zum 1. Korintherbrief überliefert, konnten von mir bereits vor einem Jahr in dem oben erwähnten Beitrag [K.F. ZAWADZKI, „Neue griechische Fragmente des Cyrill von Alexandrien, (Pseudo-)Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien und Ammonios: patristische Auslegungen zum 1. Korintherbrief (ediert aus dem *Codex Pantokratoros* 28)“, *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 18 (2014), S. 260-282] publiziert werden.

aus detaillierten Quellenangaben erkennen lassen – das erste Severus von Antiochien, das zweite Theodot von Ancyra zum Autor hat. Auf die beiden Texte hat bereits im Jahre 1926 der große Katenenforscher Karl Staab hingewiesen,<sup>3</sup> wobei er die Fragmente weder ediert noch näher besprochen hat. Die Texte sind somit bis heute so gut wie unbekannt; auch in der *Clavis Patrum Graecorum* konnten sie – worauf hier noch genauer einzugehen sein wird<sup>4</sup> – keine richtige Erwähnung erfahren. Der vorliegende Beitrag will deshalb die erste Edition dieser Fragmente bieten, um sie damit dem wissenschaftlichen Publikum überhaupt zugänglich zu machen. Die Texte sollen darüber hinaus übersetzt und kommentiert werden. Bei der Kommentierung werden Fragen nach der Herkunft der Fragmente, ihren sprachlichen Besonderheiten sowie ihrem theologischen Inhalt anvisiert. Da die Texte, wie bereits oben kurz angedeutet, in einem Katenenkommentar zum 2. Korintherbrief überliefert sind, soll auch ihre exegetische Relevanz betrachtet werden: Auf welche Aussagen des 2. Korintherbriefes beziehen sie sich? Welche exegetische Erklärung dieser Aussagen liefern sie? Als Letztes soll in einem kurzen, den vorliegenden Beitrag abschließenden Fazit die mögliche Bedeutung der edierten Fragmente für die weitere Erforschung der griechischen Väterexegese des 2. Korintherbriefes insgesamt kurz erörtert werden.

Damit der Leser des vorliegenden Beitrages sich in der hier gebotenen Edition der Fragmente bequemer und schneller zurechtfinden kann, sollen nun noch einige editorische Hinweise vorausgeschickt werden. Die Reihenfolge der präsentierten Fragmente orientiert sich an der Reihenfolge ihrer Platzierung im *Codex Pantokratoros* 28. Neben dem griechischen Text wird jeweils am Rande die genaue Quelle angegeben, der das edierte Fragment entnommen wurde. Die hierbei benutzte Abkürzung „A“ steht für den *Codex Pantokratoros* 28. Die jeweils über dem griechischen Text erscheinenden Lemmata sollen deutlich machen, welchen Autoren der Katenist das jeweilige Fragment zuschreibt. Der unter den Fragmenten befindliche kritische Apparat weist den Leser auf *alle* Eingriffe des Editors in den überlieferten Text hin. Er hält somit die vom Herausgeber verworfenen Varianten und problematischen Formulierungen fest; hierbei werden – aus Rücksicht auf den Leser, dem ermöglicht werden soll, sich ein umfassendes und genaues Bild vom Überlieferungszustand der edierten Texte zu machen – auch kleinste *Orthographica* vermerkt. Die Edition verfügt darüber hinaus über einen Zwischenapparat, in dem auf die in den Fragmenten zitierten Bibelstellen hingewiesen wird.

<sup>3</sup> Vgl. STAAB, *Die Pauluskatenen*, S. 253.

<sup>4</sup> Siehe: S. 154-155 und 164-165 des vorliegenden Beitrages.



1. *Fragment 1: Severus von Antiochien*a. *Edition*

Σευήρου ἐκ τῆς πρὸς Πέτρον μονάζοντα πρεσβύτερον καὶ χωρεπίσκοπον A, fol. 102r  
 Ἀλαβάνδων τῆς Καρίας:

- “Ὁν τρόπον οὖν αὐτός ἐστι ἐν τῷ πατρί, τὸν αὐτὸν τρόπον ἐν αὐτῷ καὶ ὁ  
 πατὴρ εἶναι πιστεύεται. οὕτως οὖν καὶ τὸ ὁ θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον  
 5 καταλλάσσω· ἐαυτῷ νοηθήσεται. πλὴν ἐνταῦθα καὶ διαστεῖλαι χρὴ τὸ  
 ῥητὸν καὶ ὑποστίξαι συνετῶς καὶ μὴ ἀμαθῶς συνάψαι καὶ οὕτως ἀνα-  
 γνῶναι καλῶς ὅτι θεὸς ἦν καὶ στήσαι τὸν λόγον καὶ ἀνακόψαι καὶ οὕτως  
 ἐπαγαγεῖν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσω· ἐαυτῷ. τοῖς γὰρ εὐσεβέσιν  
 ἀποστολικῶς καὶ εὐσεβῶς πᾶν νόημα καὶ ἀνάγνωσμα αἰχμαλωτίζεται  
 10 εἰς Χριστόν. τοῖς δὲ ἀσεβέσι πᾶν τουναντίον. καὶ γὰρ ἀσυνέτως τὰ μὲν  
 συνάπτουσιν, τὰ δὲ διαιροῦσιν, τὰ δὲ προστιθέασιν, τὰ δὲ ἀφαιροῦσιν, ἵνα  
 τὸ σφίσι δοκοῦν λέγειν δόξειε τὰ θεόπνευστα γράμματα.

4/5 II Cor. 5, 19

1 χωρεπίσκοπον] *scripsi*, χωρεπίσκοπ A      12 σφίσι] *scripsi*, σφίσιν A

b. *Übersetzung*

Aus dem Brief des Severus an Petros, den Presbytermönch und Chorbischof von Alabanda in Karien:

Wie er [= Christus] selbst also im Vater ist, so glaubt man, dass auch der Vater auf dieselbe Art und Weise in ihm [= Christus] ist. So soll man also auch die Worte *Gott war derjenige, der in Christus die Welt mit sich selbst versöhnte* (2 Kor 5, 19) verstehen. Man muss allerdings diesen Satz in Teile trennen und eine vernünftige Interpunktion setzen, die es verhindert, sinnlose syntaktische Verbindungen herzustellen. Man soll den Satz richtig folgendermaßen lesen: *Gott war [derjenige]*; an dieser Stelle soll man die Lektüre unterbrechen und eine Pause machen, um dann folgendes hinzuzufügen: *der in Christus die Welt mit sich selbst versöhnte*. Denn bei den Frommen werden jeder Gedanke und jede Lektüre gemäß der apostolischen und frommen Tradition an Christus gekettet. Bei den nicht Frommen ist das Gegenteil der Fall. Denn mal verbinden sie etwas zu einer sinnlosen [syntaktischen] Einheit, mal trennen sie es in Teile, mal fügen sie etwas hinzu, mal streichen sie etwas weg, damit die göttlich inspirierte Schrift den Eindruck erwecken möge, das zu bestätigen, was ihnen selbst gefällt.

c. *Kommentar*

Um den vorliegenden Text richtig einordnen und seine Relevanz sowie seinen Neuwert gebührend einschätzen zu können, erscheint es als unerlässlich, zunächst einen Blick in die *Clavis Patrum Graecorum* zu werfen und die dort präsentierte Beschreibung des Textes näher zu betrachten. Das oben edierte Fragment wird in der *Clavis Patrum Graecorum* innerhalb der – überaus zahlreichen – *epistularum fragmenta* des Severus von Antiochien unter der Nummer 7071 (51) aufgelistet und trägt die lateinische Überschrift *Ad Petrum monachum, presbyterum et chorepiscopum*. Unmittelbar unter dieser Überschrift finden sich zwei interessante bibliographische Angaben: Die erste von ihnen informiert den Leser darüber, dass das hier besprochene Fragment 1838 von John Anthony Cramer im dritten Band seiner großen Ausgabe der *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum* auf Seite 82 (Zeilen 21-24) ediert wurde. Die zweite von ihnen liefert einen Hinweis auf Folie 102 des *Codex Pantokratoros* 28 sowie einen Verweis auf die bereits oben zitierte Studie von Karl Staab. Damit wird dem Leser möglicherweise der Eindruck vermittelt, dass der von Cramer edierte Text und das im *Codex Pantokratoros* 28 überlieferte Fragment identisch sind. Das ist allerdings keineswegs der Fall. Der von Cramer aus dem *Codex Oxoniensis Collegii Novi* 58 – einer aus dem 13. Jahrhundert stammenden Katene zur Apostelgeschichte – an der oben erwähnten Stelle herausgegebene Text lautet wie folgt: *Τοῦ ἁγίου Σευήρου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας ἐκ τῆς πρὸς Πέτρον μονάζοντα ἐπιστολῆς· Τῆς γὰρ ἀγαπῆς ἴδιον, τὸ πάντα λογίζεσθαι κοινὰ (sic!), καὶ τὴν διαφορὰν ἐκβάλλειν, τὴν τὸ ἐμὸν καὶ τὸ σὸν διακρίνουσαν* (Aus dem Brief des heiligen Severus, des Erzbischofs von Antiochien an Petros, den Mönch: Denn es ist geradezu typisch für die Liebe, alles für gemeinsames Eigentum zu halten und die Unterscheidung zwischen „Mein“ und „Dein“ aufzuheben [vgl. Apg 4, 32]). Ein flüchtiger Blick auf das von Cramer präsentierte Fragment und den vom Autor des vorliegenden Beitrages aus dem *Codex Pantokratoros* 28 edierten Text genügt, um in aller Deutlichkeit zu erkennen, dass beide Fragmente *völlig verschieden* sind und einen ganz anderen Inhalt bieten. Auch wenn sie ursprünglich möglicherweise aus *einem* Brief des Severus stammen, sind die in der *Clavis Patrum Graecorum* gemachten Angaben, die diese zwei unterschiedlichen Texte als einen und denselben Text zu identifizieren scheinen,<sup>5</sup> eindeutig irreführend und sollten bei einer eventuellen Neubearbei-

<sup>5</sup> Diesen Eindruck verstärkt noch das Faktum, dass die bereits erwähnte und in der *Clavis Patrum Graecorum* als kurze Beschreibung der *beiden* Texte dienende lateinische Überschrift *Ad Petrum monachum, presbyterum et chorepiscopum* durchaus unpräzise ist und auf den ersten Blick verwirrend wirken kann, weil sie die im Cramerschen Fragment überlieferte knappe

tung der *Clavis Patrum Graecorum* überarbeitet werden. Es würde sich in diesem Zusammenhang – vorausgesetzt, dass die beiden Fragmente tatsächlich auf *einen* Brief des Severus zurückgehen – eine Aufteilung der in der *Clavis Patrum Graecorum* bereits vorgeschlagenen Nummerierung in zwei um die Buschstaben *a* und *b* ergänzte Rubriken anbieten, sodass das von Cramer herausgegebene Fragment unter der Nummer 7071 (51a) erscheinen und der im vorliegenden Beitrag edierte Text unter der Nummer 7071 (51b) aufgelistet werden könnte. So würden sowohl die Verschiedenheit der beiden Fragmente als auch der Neuwert des im *Codex Pantokratoros* 28 überlieferten Textes wohl am besten hervorgehoben werden.

Was nun die Frage nach der Autorenschaft des oben edierten Fragments betrifft, so besteht kein Grund zu zweifeln, dass der Text tatsächlich aus der Feder des Severus von Antiochien (†538) geflossen ist. Dafür spricht zum einen die dem Fragment vorangestellte und für eine Katenenhandschrift doch sehr genaue Quellenangabe *Σεβήρου ἐκ τῆς πρὸς Πέτρον μονάζοντα πρεσβύτερον καὶ χωρεπίσκοπον Ἀλαβάνδων*<sup>6</sup> *τῆς Καρίας*, die vermuten lässt, dass der Katenist hier aus einer den Gesamtumfang des zitierten Briefes bietenden Vorlage abschreiben konnte. Zum anderen liefert das von Cramer aus dem *Codex Oxoniensis Collegii Novi* 58 herausgegebene und vorhin erwähnte Fragment eine klare Bestätigung dafür, dass Severus mit einem Mönch namens Petros korrespondierte. Auch wenn die im *Codex Oxoniensis Collegii Novi* 58 präsentierten Angaben zur Identität dieses Petros nicht so ausführlich sind, wie dies im *Codex Pantokratoros* 28 der Fall ist, kann dennoch mit einiger Sicherheit davon ausgegangen werden, dass es sich in den beiden *Codices* um dieselbe Person handelt. Es gibt nämlich keine uns bekannte handschriftliche Überlieferung, die Anlass zur Annahme gäbe, dass Severus von Antiochien mit zwei Mönchen namens Petros korrespondiert haben sollte.<sup>7</sup> Wir haben demnach zwei voneinander

Adressatennennung (*ἐκ τῆς πρὸς Πέτρον μονάζοντα*) und das im *Codex Pantokratoros* 28 erhaltene, eine sehr umfangreiche Präsentation der vom Adressaten des Briefes bekleideten kirchlichen Ämter bietende Lemma (*ἐκ τῆς πρὸς Πέτρον μονάζοντα πρεσβύτερον καὶ χωρεπίσκοπον Ἀλαβάνδων τῆς Καρίας*) miteinander vermischt. Bereits dadurch wird – wenn auch möglicherweise ungewollt – dem Leser nahegelegt, dass die beiden Texte identisch sind.

<sup>6</sup> Der griechische Name der antiken Stadt Alabanda lautet im Nominativ *Ἀλάβανδα* und wird im Griechischen als Neutrum Plural (*pluralia tantum*) verwendet. Die im edierten Text überlieferte Form *Ἀλαβάνδων* ist demnach ein *genetivus pluralis neutri*, der sich von der als Neutrum Plural verstandenen Nominativform *Ἀλάβανδα* ableitet. Zum griechischen Namen der Stadt Alabanda siehe W. PAPE, G. BENSELER, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig, 1862, 51.

<sup>7</sup> Soweit ich sehe, gibt es – neben dem Mönch Petros – noch drei Personen namens Petros, mit denen Severus von Antiochien korrespondierte. Die erste von ihnen wird ohne nähere Charakterisierung – allerdings stets zusammen mit einem alexandrinischen Presbyter Ammonios – als Adressat von zwei Briefen genannt. Vgl. hierzu den Brief 38 (ediert in

unabhängige Quellen – den *Codex Pantokratoros* 28 und den *Codex Oxoniensis Collegii Novi* 58 – die jeweils einen an einen Mönch Petros adressierten Brief des Severus kennen. Dass der Bischof von Antiochien zumindest ein an jenen Petros gerichtetes Schreiben verfasst haben muss, steht demzufolge außer Zweifel. Die Echtheit des im *Codex Pantokratoros* 28 überlieferten und im vorliegenden Beitrag edierten Fragments darf deshalb aus den genannten Gründen als sicher gelten.

Die sehr umfangreiche Korrespondenz des in griechischer Sprache schreibenden und zum Miaphysitismus tendierenden Severus von Antiochien liegt uns heute – wohl wegen seiner Anathematisierung – hauptsächlich in syrischen Übersetzungen vor.<sup>8</sup> Bekannt ist auch eine durchaus ansehnliche Zahl von griechischen Fragmenten seiner Briefe, die sich inhaltlich teilweise mit den in syrischer Sprache erhaltenen *ἐπιστολαί* decken.<sup>9</sup> Das im vorlie-

E. W. BROOKS, *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts*, PO 12.2, 294-295) und das Fragment eines im *Codex Parisinus Graecus* 119 überlieferten Briefes (ediert in G. DORIVAL, „Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche“, in *ANTI-ΔΩΡΩΝ*, Festschrift für M. Geerard; Wetteren, 1984, S. 114). Dieser Petros, der – wie bereits notiert – stets zusammen mit einem Alexandriner Ammonios erwähnt wird, war vermutlich als Presbyter in Alexandrien tätig. Der zweite Petros, an den einer der severischen Briefe gerichtet wird, wird zu Beginn des Briefes als Bischof von Apamea angesprochen. Vgl. hierzu den Brief 1, 5 (ediert in E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the Letters of Severus Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, Bd. I, 1-2 [syr.], Bd. II, 1-2 [engl.], London-Oxford, 1902, 1903, 1904, S. 37-42 [syr.] und 34-38 [engl.]). Der dritte und letzte Petros, der als Adressat eines der Briefe des Severus genannt wird, erscheint in einem Fragment eines Briefes und wird als Bischof von Theodosiopolis vorgestellt. Vgl. hierzu CPG 7071 (50) und E. HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle*, CSCO 127, Louvain, 1951, S. 104-105. Keiner der in den hier genannten Briefen erwähnten *Πέτροι* wird als Mönch charakterisiert. Die Vermutung, dass der im *Codex Oxoniensis Collegii Novi* 58 als Mönch angesprochene Petros und der im *Codex Pantokratoros* 28 als Mönch und Presbyter und Chorbischof von Alabanda präsentierte gleichnamige Mann dieselbe Person sind, liegt demnach sehr nahe. Die in den beiden *Codices* zu beobachtenden Unterschiede in der Ausführlichkeit der Beschreibung der unterschiedlichen kirchlichen Funktionen des Petros sind demzufolge höchstwahrscheinlich nicht dadurch zu erklären, dass wir hier mit zwei verschiedenen Personen zu tun haben, sondern fallen der Nachlässigkeit des Katenisten des *Codex Oxoniensis* zur Last, der sich die Mühe der Aufzählung jener Funktionen offensichtlich sparen wollte und die Charakterisierung des genannten Petros lediglich als Mönch für eindeutig genug hielt.

<sup>8</sup> Eine Sammlung der erhaltenen syrischen Übersetzungen der Briefe des Severus von Antiochien findet sich in: E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the Letters of Severus Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, Bd. I, 1-2 [syr.], Bd. II, 1-2 [engl.], London-Oxford, 1902, 1903, 1904; *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts*, PO 12.2, 165-342; PO 14.1, 1-291. Siehe auch S. BROCK, „Some New Letters of the Patriarch Severos“, *Studia Patristica*, 12 (1975), S. 17-24. Eine Auflistung der bekannten Fragmente aus den Briefen des Severus findet sich in: CPG 7071.

<sup>9</sup> Die überwiegende Mehrheit der griechischen Fragmente der Briefe des Severus von Antiochien ist vor allem in Katenenhandschriften überliefert. Eine beachtliche Zahl solcher

genden Beitrag aus dem *Codex Pantokratoros* 28 edierte Fragment erscheint vor diesem Hintergrund aus zweierlei Gründen besonders wertvoll: Zum einen bietet das Fragment einen in griechischer (!) Sprache erhaltenen Ausschnitt aus einem der severischen Briefe; der Wortlaut des Textes geht demnach unmittelbar auf Severus – nicht auf einen Übersetzer – zurück. Zum anderen weist das Fragment, soweit ich sehe, keine (!) wörtlichen und inhaltlichen Entsprechungen mit den in syrischen Übersetzungen überlieferten Briefen des antiochenischen Bischofs auf; dies bedeutet, dass der hier edierte Text – soweit sich dies aufgrund der heutigen Kenntnis des Überlieferungsstandes der Schriften des Severus beurteilen lässt – offensichtlich nicht ins Syrische übertragen wurde. Der Text ist demnach ausschließlich im *Codex Pantokratoros* 28 überliefert und muss somit für einzigartig und durchaus bedeutsam erachtet werden, da er unsere Erkenntnisse zum literarischen Erbe des Severus von Antiochien erweitert und um absolut neue, bisher unbekannte schriftliche Äußerungen des Bischofs ergänzt.

Wie bereits oben notiert, wird vom Katenisten direkt vor dem edierten Text eine genaue Quellenangabe präsentiert, die erkennen lässt, dass das Fragment einem Schreiben des Severus entnommen wurde, das an Petros, den Presbytermönch und Chorbischof von Alabanda adressiert war. Wer war jener Petros? Da es – soweit ich dies nachprüfen konnte – keine historischen Informationen zu diesem Mann gibt, lässt sich die soeben gestellte Frage nur mithilfe der gerade zitierten, im *Codex Pantokratoros* 28 überlieferten Angaben beantworten. Petros war demnach ein Presbytermönch, der das Amt eines Chorbischofs bekleidete und in der im kleinasiatischen Karien (im Südwesten der heutigen Türkei) liegenden Stadt Alabanda residierte. Dass er gleichzeitig als Presbyter und Chorbischof vorgestellt wird, ist kein rhetorischer Pleonasmus, der etwa die theologisch-sakramentale Überzeugung unterstreichen sollte, dass jeder Bischof zugleich auch die Presbyterweihe besitze. Denn obgleich die Einsetzung der – im Gegensatz zu den in großen Städten tätigen ἐπίσκοποι – ausschließlich für ländliche Gebiete zuständigen χωρεπίσκοποι zunächst stets mit einer regulären Bischofsweihe verbunden war, sodass die Chorbischöfe im sakramentalen Sinne als richtige Bischöfe fungierten,<sup>10</sup> wurde das Amt des Chorbischofs

Fragmente hat neuerdings Françoise PETIT vorgelegt in: *La chaîne sur l'Exode. I. Fragments de Sévère d'Antioche. Texte grec établi et traduit par F. PETIT. Glossaire syriaque par L. VAN ROMPAY*, Leuven, 1999; *Sévère d'Antioche. Fragments grecs tirés des chaînes sur les derniers livres de l'Octateuque et sur les Règles. Texte grec établi et traduit par F. PETIT. Glossaire syriaque par L. VAN ROMPAY*, Leuven, 2006. Einige griechische Fragmente der severischen Briefe bietet auch Gilles DORIVAL in: „Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche“, in *ΑΝΤΙΔΩΡΟΝ*, Festschrift für M. Geerard, Wetteren, 1984, S. 101-121.

<sup>10</sup> Zu den Anfängen des Chorepiskopats und seiner ursprünglichen sakramentalen Stellung siehe die immer noch aktuelle Studie von F. GILLMANN, *Das Institut der Chorbischöfe*



ab dem späten 4. Jahrhundert von einem Weihegrad zu einer bloßen Verwaltungsfunktion degradiert, die von einfachen Presbytern übernommen werden konnte.<sup>11</sup> Die Tatsache, dass der Mönch Petros im analysierten Text als Presbyter und gleichzeitig als Chorbischof präsentiert wird, bedeutet demnach keinesfalls, dass er ein regulär geweihter Bischof war, sondern lediglich, dass er als Priester den Titel eines Chorbischofs führte und damit eine bestimmte Verwaltungsfunktion innerhalb der christlichen Gemeinde um Alabanda ausübte. Da der besprochene Text – im Hinblick auf die Lebensdaten des Severus von Antiochien – in das späte 5. bzw. in das frühe 6. Jahrhundert datiert werden muss, kann der Schluss gezogen werden, dass Alabanda im 5./6. Jahrhundert keine richtige Bischofsstadt mehr war und somit in der damaligen christlichen Welt eine eher unbedeutende Rolle gespielt haben muss. Hatte die Stadt noch Mitte des 5. Jahrhunderts – wie dies aus den Akten des Konzils von Chalkedon (451) hervorgeht<sup>12</sup> – einen regulären Bischof namens Theodoret gehabt,<sup>13</sup> so wurde sie – wie der analysierte Text deutlich macht – bereits Ende des 5. Jahrhunderts bzw. Anfang des 6. Jahrhunderts aus unbekannten Gründen zu einer Dorfstadt degradiert, in der lediglich ein Chorbischof, d.h. – wie oben notiert – ein über eine bestimmte Verwaltungsmacht verfügender Presbyter ohne richtige Bischofsweihe, residierte. Durchaus interessant erscheint in diesem Zusammenhang das Faktum, dass die Akten des zweiten Konzils von Nizäa (787) und die Akten des vierten Konzils von Konstantinopel (879) jeweils einen Bischof von Alabanda nennen.<sup>14</sup> Bekannt sind darüber hinaus noch zwei andere Bischöfe, die im 10. und 11. Jahrhundert in Alabanda tätig gewesen sein sollen.<sup>15</sup> Dies bedeutet, dass die Stadt im Mittelalter erneut an

*im Orient. Historisch-kanonistische Studie*, München, 1903. Detaillierte Hinweise zur Entstehungsgeschichte des Chorepiskopats bieten auch: E. KIRSTEN, „Chorbischof“ in *Reallexikon für Antike und Christentum*, hg. von Th. KLAUSER, Bd. 2, Stuttgart, 1954, col. 1105-114; und W. CRAMER, „Chorbischof“ in *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von W. KASPER, Bd. 2, Freiburg u.a., 32009, col. 1090-1092.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu die hervorragende Studie von S. HÜBNER, *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens*, Stuttgart, 2005, S. 64.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. ACO 2/1/1, 62<sup>28</sup>; ACO 2/1/2, 5<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Vgl. S. PÉTRIDÈS, „Alabanda“, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, hg. von A. BAUDRILLART, M.A. VOGT, M.U. ROUZIES, Bd. 1, Paris, 1909, S. 1285.

<sup>14</sup> Die Namen der Bischöfe lauten Konstantin und Johannes. Vgl. G. D. MANSI, *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 13, Paris-Arnheim-Leipzig 1902, col. 393 und G. D. MANSI, *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Bde. 17-18, Paris-Arnheim-Leipzig, 1902, col. 375.

<sup>15</sup> Die Namen der Bischöfe sind Sabbas und Nicephorus. Vgl. V. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'empire byzantin*, V, 1, Paris, 1963, Nr. 521. Vgl. hierzu auch G. FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, Bd. 1, Padua, 1988, S. 192.



Ansehen gewonnen haben und wiederum zu einer richtigen Bischofsstadt aufgestiegen sein muss.

In textkritischer Hinsicht bereitet das edierte Fragment kaum Schwierigkeiten. Der überlieferte Text ist sauber und schön von einer Hand geschrieben. Er enthält keine (!) grammatisch-syntaktischen Fehler und ist nahezu frei von orthographischen Unkorrektheiten. Die einzige Kleinigkeit, die im Hinblick auf die Rechtsschreibung beanstandet werden muss und im kritischen Apparat festgehalten worden ist, bezieht sich auf das im letzten Satz des Fragments überlieferte *σφρίσιν*, das vor *δοκοῦν*, d.h. vor einem mit einem Konsonanten beginnenden Wort erscheint und deshalb nicht *σφρίσιν*, sondern *σφρίσι* lauten sollte. Der Text ist in einem eleganten Griechisch verfasst und bietet ein ganzes Spektrum von verschiedenen syntaktischen Erscheinungen, die vom sogenannten *accusativus graecus* (*ὃν τρόπον, τὸν αὐτὸν τρόπον*), über die NCI-Konstruktion (*ὁ πατήρ εἶναι πιστεύεται*) bis hin zur Verwendung unterschiedlicher Tempora und Modi (z.B. *ροηθήσεται, συνάπτουσιν, δόξειε*) reichen. Der gesamte Text hält sich in seiner syntaktischen Ausrichtung deutlich an die grammatischen Prinzipien des attischen Dialekts und verrät somit eine Vertrautheit des Autors mit den schulmäßigen Regeln der griechischen Sprache.<sup>16</sup> Besonders erkennbar ist dies am letzten Satz des edierten Textes, in dem das Subjekt im Neutrum Plural (*τὰ θεόπνευστα γράμματα*) mit einem Prädikat im Singular (*δόξειε*) syntaktisch verknüpft wird. Die Regel, dass auf ein Subjekt im Neutrum Plural normalerweise ein Prädikat im Singular folgen muss, ist geradezu typisch für die attische Syntax, wird aber in der sogenannten späten Koine nicht immer eingehalten.<sup>17</sup> Die Tatsache, dass Severus sich sowohl an dieser Stelle als auch im gesamten Text keine offensichtlichen Verstöße gegen die attische Grammatik erlaubt, deutet darauf hin, dass er sich der schulmäßigen griechischen Syntax sehr verpflichtet fühlt. Ein wenig verwundern kann deshalb in diesem Zusammenhang die Verwendung des Optativs *δόξειε* im letzten *ἵνα*-Satz. Die *ἵνα*-Sätze werden ja bekanntlich im attischen Dialekt in der Regel mit einem Konjunktiv konstruiert. Der Optativ kann hier normalerweise nur nach Nebentempora erscheinen und fungiert

<sup>16</sup> Es ist durchaus nicht selbstverständlich, dass Severus – ein Autor der ausgehenden Spätantike – den attischen Regeln der griechischen Grammatik huldigte. Nicht wenige spätantike Autoren ignorierten vielfach die schulmäßigen Prinzipien der attischen Sprache und folgten einer umgangssprachlichen Koine-Syntax. Konkrete Beispiele dazu bietet z.B.: G. HORROCKS, "Syntax: From Classical Greek to the Koine", in *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity*, ed. by A.-F. CHRISTIDIS, Cambridge, 2007, S. 618-631.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu z.B. Cyrill von Alexandrien, der an etlichen Stellen gegen diese Regel verstößt. Siehe dazu ZAWADZKI, *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief*, S. 70-71.

in einem solchen Fall als sogenannter *optativus obliquus*. Der Optativ ist darüber hinaus in den *ἵνα*-Sätzen auch dann möglich, wenn ein Optativ bereits im Hauptsatz als Prädikat fungiert: Man spricht in diesem Fall von sogenannter *attractio modorum*. Weder die erste Variante eines nach Nebentempora erscheinenden *optativus obliquus* noch die zweite Variante eines sich im Zuge der *attractio modorum* am Modus des Hauptsatzes orientierenden Optativs kommt im edierten Fragment in Frage. Die Optativform *δόξετε* erscheint im überlieferten Text nach einem Indikativ Präsens, der kein Nebentempus und schon gar nicht ein Optativ ist. Kann die Verwendung des Optativs in einem *ἵνα*-Satz vor diesem Hintergrund als zulässig gelten? Ein tiefer Blick in die Regeln der attischen Syntax macht deutlich, dass es in der Tat in überaus seltenen Fällen die Möglichkeit gibt, den Optativ in einem *ἵνα*-Satz auch nach einem indikativischen Haupttempus zu verwenden. Hierbei soll der Optativ einen starken persönlichen Wunsch des Subjekts des übergeordneten Satzes zum Ausdruck bringen bzw. die Intensität jenes Wunsches deutlich hervorheben (*optativus cupitivus*).<sup>18</sup> Dies bedeutet, dass *δόξετε* im edierten Text inhaltlich eng mit dem Subjekt des Hauptsatzes zu verknüpfen ist. Jenes Subjekt sind hier „die nicht Frommen“: Mal fügen sie etwas hinzu, mal streichen sie etwas weg, damit die Heilige Schrift – so ist ihr tiefster Wunsch; so ist ihre innigste Erwartung – den Eindruck erwecken möge (*δόξετε*), das zu bestätigen, was ihnen selbst gefällt. Die Optativform *δόξετε* stellt demnach keinen syntaktischen Fehler dar, sondern drückt eine bestimmte starke Erwartung des Subjektes des Hauptsatzes aus, was mit einem regulären Konjunktiv in diesem Fall nicht zu erreichen wäre. Die Form sprengt demzufolge den Rahmen der attischen Syntax nicht; vielmehr bescheinigt sie Severus eine hervorragende Kenntnis jener Syntax.

Inhaltlich bietet das edierte Fragment eine Auslegung des ersten Halbsatzes aus 2 Kor 5, 19. Der interpretierte Text des Paulus lautet wie folgt: *ὁ θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* (wörtlich: Gott war in Christus die Welt mit sich Versöhnender). Die Erklärung dieser – exegetisch zunächst durchaus nicht eindeutig zu interpretierenden – Formel wird von Severus mit dem Hinweis auf die absolute Gleichheit der Art und Weise des Seins Gottes des Vaters in Christus und des Seins Christi in Gott dem Vater eingeleitet: Wie Christus in Gott dem Vater ist, so ist Gott der Vater in Christus. Damit bekommt der in 2 Kor 5, 19 beschriebene Akt der vom in Christus seienden Vater vollzogenen Versöhnung der Welt mit Gott einen klar definierten exegetisch-dogmatischen Rahmen,

<sup>18</sup> Vgl. hierzu E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik. Bd. 2: Syntax und syntaktische Stilistik*, München, 1939, S. 323, und die dort angeführten Textbeispiele aus den Werken der klassischen griechischen Literatur.

der einerseits eine arianische, die Gottheit Christi abstreitende Auslegung der Paulusstelle – etwa dass Christus kein Gott ist, weil Gott der Vater, wie Paulus anmerkt, lediglich in Christus, d.h. mit Christus war und sich seiner Person bediente, um die Welt zu erlösen – verhindern, andererseits eine nestorianische, die unzertrennliche Einheit der Naturen in Christus ablehnende Interpretation der zitierten Formel – etwa dass Gott in Christus lediglich eine Wohnstätte fand und deshalb, wie Paulus sagt, in Christus war, ohne mit dem Menschen Christus eine personelle Einheit zu bilden – ausschließen soll. Durch die Betonung der Tatsache, dass Christus in seinem Vater so ist, wie der Vater in Christus ist, hebt Severus demnach, wie es scheint, sowohl die Göttlichkeit Christi – da derjenige, der so in Gott ist, wie Gott in ihm ist, auch Gott sein muss, weil er durch das eigene Sein in Gott und durch das Sein Gottes in ihm selbst offenbar die ganze Gottheit Gottes in sich umzufassen vermag – als auch die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi – da derjenige, der so in Gott ist, wie Gott in ihm ist, offensichtlich auch unzertrennlich mit der göttlichen Natur vereint sein muss<sup>19</sup> und gerade durch das eigene Sein in Gott keineswegs nur als Wohnstätte Gottes fungieren kann – hervor. Um diese Deutung der interpretierten Paulusstelle zu untermauern, konzentriert sich Severus interessanterweise auf die Frage nach der richtigen Interpretation des zu erklärenden Satzes, die diesen verständlich machen soll. Das Hauptinteresse des antiochenischen Bischofs gilt in diesem Zusammenhang in erster Linie der syntaktischen Funktion des Partizips *καταλλάσσω* (versöhnend). Es gibt insgesamt drei Möglichkeiten, die Rolle dieses Partizips im analysierten Paulussatz syntaktisch zu definieren.<sup>20</sup> Erstens kann *καταλλάσσω* als *participium coniunctum* aufgefasst werden. In die-

<sup>19</sup> Wie Severus das Miteinander der göttlichen und menschlichen Natur in Christus konkret versteht, verrät der edierte Text nicht. Die vor allem im 20. Jahrhundert intensiv betriebenen Studien zur severischen Christologie haben allerdings deutlich ans Licht bringen können, dass Severus ein überzeugter Miaphysit war, der einen leidenschaftlichen Kampf gegen die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon führte und von *einer* göttlich-menschlichen Natur Christi ausging. Vgl. hierzu die klassischen Studien zu Severus und seiner Theologie: J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine*, Louvain, 1909; R. ROUX, *L'Exégèse biblique dans les Homélies Cathédrales de Sévère d'Antioche*, Rom, 2002; F. ALPI, *La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, 2 Bde, Beirut, 2009. Einen guten ersten Überblick über die zahlreichen Untersuchungen zu Severus bietet P. BRUNS, "Severus von Antiochien", in *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. von S. DÖPP und W. GEERLINGS, Freiburg-Basel-Wien, 2002, S. 636-637.

<sup>20</sup> Die Frage nach der Funktion des Partizips *καταλλάσσω* in 2 Kor 5, 19 wird auch von den modernen Exegeten leidenschaftlich diskutiert. Vgl. hierzu z. B. Th. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, Neukirchen-Vluyn, 2010, S. 331-332, und die dort präsentierten verschiedenen Forschungspositionen.

sem Falle wird der Satz  $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tilde{\eta}\nu \acute{\epsilon}\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\tilde{\omega} \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$  wie folgt übersetzt: *Gott war in Christus, als er [= Gott] die Welt mit sich versöhnte*. Die Formel  $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tilde{\eta}\nu$  bezieht sich hier auf  $\acute{\epsilon}\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\tilde{\omega}$ , während  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu$  eine selbständige Nebenhandlung des  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  zum Ausdruck bringt. Zweitens kann  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu$  als *participium praedicativum* fungieren. In diesem Falle lautet die Übersetzung des Satzes  $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tilde{\eta}\nu \acute{\epsilon}\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\tilde{\omega} \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$  wie folgt: *Gott war derjenige, der in Christus die Welt mit sich versöhnte*. Das Partizip  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu$  übernimmt hier die Rolle eines Prädikatsnomens und beantwortet unmittelbar die Frage, wer  $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tilde{\eta}\nu$ . Drittens kann  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu$  zusammen mit  $\tilde{\eta}\nu$  eine *coniugatio periphrastica activa* bilden, die in ihrer Bedeutung dem Indikativ Imperfekt sehr nahe kommt. In diesem Fall soll der Satz  $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tilde{\eta}\nu \acute{\epsilon}\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\tilde{\omega} \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$  wie folgt übersetzt werden: *Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich*. Severus plädiert in seiner Auslegung eindeutig für die hier an der zweiten Stelle vorgeschlagene Variante, die er für einzig richtig hält. Indem er deutlich macht, dass nach  $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tilde{\eta}\nu$  ein virtuelles Komma zu setzen ist – „Gott war [derjenige]“, an dieser Stelle soll man die Lektüre unterbrechen und eine Pause machen, um dann folgendes hinzuzufügen: „der in Christus die Welt mit sich selbst versöhnte“ –, lässt er zweifelsfrei erkennen, dass er  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu$  als ein Prädikatsnomen versteht.<sup>21</sup> Mit einer solchen exegetisch-philologischen Erklärung des problematischen Paulusatzes soll offensichtlich die zentrale eschatologische Rolle Christi deutlich herauskristallisiert werden. Auch wenn Gott im analysierten Satz des Paulus die *persona agens* ist, vollzieht sich die Erlösung *in Christus*. Ohne Christus, der, wie oben notiert, selbst Gott und mit der göttlichen Natur unzertrennlich vereint ist, gibt es keine Versöhnung der Welt mit Gott.<sup>22</sup> Bei der Beantwortung der Frage, welche Interpunktion die besprochene Paulusformel aus 2 Kor 5, 19 richtig verstehen lässt, soll sich der Exeget demnach – so Severus – am christologischen Prinzip orientieren: Nur jene Interpunktion kann als gültig betrachtet werden, die die zentrale Stellung Christi hervorhebt; jede Interpunktion, die die eschatologische Rolle

<sup>21</sup> So z.B. auch Cyrill von Alexandrien in seinem Kommentar zum 2. Korintherbrief (in: Ph.E. PUSEY, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium*, Bd. III, Oxford, 1872 [Nachdr. Brüssel, 1965], S. 354<sup>14-16</sup>):  $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tilde{\eta}\nu \acute{\epsilon}\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\tilde{\omega} \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ ,  $\tau\omicron\upsilon\tau\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\omicron} \acute{\epsilon}\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\tilde{\omega} \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$  (= Gott war in Christus die Welt mit sich Versöhnender, d.h. derjenige, der in Christus die Welt mit sich versöhnte).

<sup>22</sup> Ähnlich interpretiert die Stelle auch Severian von Gabala in seinem Kommentar zum 2. Korintherbrief (in: K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, S. 293):  $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tilde{\eta}\nu \acute{\epsilon}\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\tilde{\omega} \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ ,  $\tau\omicron\upsilon\tau' \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \delta\iota\acute{\alpha} \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  (= Gott war derjenige, der in Christus die Welt mit sich versöhnte; d.h. durch Christus).

Christi schmälert, muss demnach falsch sein.<sup>23</sup> *Denn bei den Frommen, wie Severus anmerkt, werden jeder Gedanke und jede Lektüre gemäß der apostolischen und frommen Tradition an Christus gekettet* (wörtlich: hin zu Christus verführt). *Bei den nicht Frommen ist das Gegenteil der Fall. Denn mal verbinden sie etwas zu einer sinnlosen [syntaktischen] Einheit, mal trennen sie es in Teile, mal fügen sie etwas hinzu, mal streichen sie etwas weg, damit die göttlich inspirierte Schrift den Eindruck erwecken möge, das zu bestätigen, was ihnen selbst gefällt.* So wird deutlich, dass jeder gute und richtige Exeget – die von Severus an dieser Stelle erwähnten „Frommen“ sind ja offensichtlich gute und richtige Exegeten – bei seiner exegetischen Arbeit stets an Christus denkt und Christus als Gott und Erlöser verkündigt, weil die als Pfeiler des christlichen Glaubens fungierenden Apostel ebenso in ihrer Verkündigung auf Christus hinwiesen. Jeder falsche Exeget hingegen – die im analysierten Text genannten „nicht Frommen“ symbolisieren zweifelsohne falsche Exegeten – denkt nur an sich selbst und versucht, die von ihm interpretierte Bibel so zu missbrauchen, dass diese seine eigenen Vorstellungen und Gedanken als göttlich ausgibt und bestätigt. Daraus lässt sich ein allgemeines hermeneutisch-exegetisches Prinzip des Severus von Antiochien ablesen: Um willkürlichen Interpretationen vorzubeugen, soll sich die christliche Exegese von rechter Christologie leiten lassen, d.h. nur solche Auslegungen der Heiligen Schrift vorlegen, die Christus eindeutig als wahren Gott und Erlöser der Welt darstellen. Die Frage, ob sich Severus bei seiner eigenen exegetischen Arbeit in jedem Falle an diesem Prinzip orientiert, bedarf allerdings einer umfassenden, alle exegetischen Äußerungen des Antiocheners miteinbeziehenden Untersuchung.

<sup>23</sup> Dies ist offenbar der Grund, warum Severus die oben an der ersten und dritten Stelle präsentierten Möglichkeiten, syntaktische Rolle von *καταλλάσσω* zu bestimmen, als sinnloses *συνάψαι* ablehnt. Denn sollte *καταλλάσσω* im besprochenen Paulussatz als *participium coniunctum* fungieren, so müsste der Ausdruck *ὁ θεὸς ἡν*, wie bereits angedeutet, auf *ἐν Χριστῷ* bezogen werden, sodass Christus nicht mehr als wahrer Gott, sondern lediglich als ein bloßer, in einem besonderen Verhältnis zu Gott stehender Mensch erscheinen könnte: *Gott war in Christus*. Sollte *καταλλάσσω* ein Bestandteil einer *coniugatio periphrastica* sein, so könnte die Formulierung *ἐν Χριστῷ* allzu schnell aus dem Blickfeld geraten bzw. zu einer unbedeutenden Dekoration werden: *Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich*. Den Hauptinhalt des so verstandenen Satzes bildet ja die Aussage *Gott versöhnte die Welt mit sich*. Die für Severus ganz wichtige Tatsache, dass Gott dies in Christus tat, könnte bei einer unkonzentrierten Lektüre leicht übersehen werden. Das als *participium coniunctum* bzw. als Periphrase aufgefasste *καταλλάσσω* kommt deshalb für den antiochenischen Bischof gar nicht in Frage, weil es Christus zu einer unbedeutenden Figur degradiert. Nur das als Prädikatsnomen verstandene *καταλλάσσω* kann im analysierten Satz nach Severus auf die zentrale Rolle Christi hinweisen und deutlich machen, dass *Gott derjenige ist, der in Christus die Welt mit sich versöhnte*. Gerade durch das Faktum, dass bei einer solchen syntaktischen Konstellation nach dem Ausdruck *ὁ θεὸς ἡν* eine kurze Pause die Lektüre unterbrechen muss, wird die Formel *ἐν Χριστῷ* besonders hervorgehoben und gewissermaßen zum Angelpunkt des Satzes gemacht.

## 2. Fragment 2: Theodot von Ancyra

### a. Edition

Θεοδώτου ἐπισκόπου Ἀγκύρας·

A, fol. 103v

Τίνα τὰ δεξιὰ ὅπλα; αἱ τιμαί. καὶ τίνα τὰ ἀριστερά; αἱ κακοπάθειαι. διατί  
ταῦτα δεξιὰ κακεῖνα ἀριστερά; ὅτι εὐκόλως τοῖς καλοῖς κεχρήμεθα. τὰ  
δὲ δυσχερῇ δυσχερίιστα γίνεται, εὐχρηστος δὲ μᾶλλον ἢ χεὶρ ἢ δεξιὰ  
5 τῆς ἀριστερᾶς. τὰ οὖν ἤδη ἀχρηστότερα τῶν λυπεῖν δυναμένων, πλὴν καὶ  
τούτοις κακεῖνοις ἐνίκησε τὸν διάβολον ὁ Παῦλος.

2 cfr II Cor. 6, 7

1 Θεοδώτου ἐπισκόπου] *scripsi*, θεοδω ἐπισκοπ A      3 ταῦτα] *scripsi*, ταυτα A  
4 χεῖρ] *scripsi*, χεῖρ A      δεξιὰ] *scripsi*, δεξιᾶ A

### b. Übersetzung

Von Theodot, dem Bischof von Ancyra:

Was sind die Waffen in der rechten Hand (vgl. 2 Kor 6, 7)? Die Ehrenbezeugungen. Und was sind die Waffen in der linken Hand (vgl. 2 Kor 6, 7)? Die Schmähungen. Warum sind jene in der rechten und diese in der linken Hand? Weil wir gelernt haben, mit den schönen Dingen problemlos umzugehen. Mit den schwierigen Dingen hingegen lässt sich schwer umgehen, da die rechte Hand leichter zu benutzen ist als die linke. Die wirklich sehr schlimmen Dinge gehören demnach zu diesen Dingen, die Kummer bereiten können; Paulus aber hat sowohl mit diesen [schlimmen] als auch mit jenen [schönen] Dingen den Teufel besiegt.

### c. Kommentar

Eine Analyse des oben edierten Scholions muss – ähnlich wie im Falle des Severus-Fragments – mit einem Blick in die *Clavis Patrum Graecorum* beginnen. Der vorliegende Text wird dort bei der Präsentierung der Werke des Theodot von Ancyra (CPG 6124-6142) mit keinem Wort erwähnt. Ein knapper Hinweis auf das Fragment findet sich lediglich im 4. Band der *Clavis Patrum Graecorum*, in dem unter der Nummer C 166 (3) der im *Codex Pantokratoros* 28 überlieferte Katenenkommentar zum 2. Korintherbrief mit den hier genannten Lemmata vorgestellt wird. Eine nähere Charakterisierung des Textes wird in der *Clavis Patrum Graecorum* nicht geboten. Wir stehen somit vor einem völlig unbekannten und absolut



neuen Fragment, das – soweit ich es nachprüfen konnte – weder in den sonstigen erhaltenen Schriften des Theodot von Ancyra<sup>24</sup> noch bei irgendeinem anderen Autor der christlichen Antike zu finden ist.

Bei der Beantwortung der Frage, ob das vorliegende Fragment wirklich Theodot, den Bischof von Ancyra zum Autor hat bzw. aus welchem seiner Werke es stammt, sind wir ausschließlich auf die vom Schreiber des *Codex Pantokratoros* 28 vor dem analysierten Text präsentierte Quellenangabe angewiesen: *Θεοδώτου ἐπισκόπου Ἀγκύρας*. Demnach geht das edierte Fragment tatsächlich auf Theodot († 446), den Bischof der in Galatien liegenden Stadt Ancyra (heute Ankara, Hauptstadt der Türkei) zurück. Es besteht, soweit ich sehe, kein zwingender Grund, die Echtheit dieser Quellenangabe und damit die Echtheit des vorliegenden Textes in Zweifel zu ziehen. Und solange es nicht bewiesen werden kann, dass das edierte Fragment nicht aus der Feder des Theodot stammt, muss und darf davon ausgegangen werden, dass uns hier ein genuin theodotischer Text vorliegt. Freilich wären wir heute dem Katenisten sehr dankbar, wenn er uns mitgeteilt hätte, aus welchem Werk des Bischofs von Ancyra er das überlieferte Fragment entnommen hatte. Die Annahme, dass der Text aus einem von Theodot verfassten exegetischen Kommentar zum 2. Korintherbrief stammen könnte, ist spekulativ und eher unwahrscheinlich: Es gibt keine literarischen Hinweise, die Indizien dafür liefern würden, dass Theodot einen solchen Kommentar geschrieben haben sollte.<sup>25</sup> Ein Versuch, den edierten

<sup>24</sup> Die ohnehin nicht besonders zahlreichen erhaltenen Schriften des auf Griechisch schreibenden Theodot sind teilweise in griechischer, teilweise in syrischer und teilweise in äthiopischer Sprache überliefert. Zu erwähnen sind hier vor allem das in syrischer Sprache nicht vollständig erhaltene Werk *Adversus Nestorium* (CPG 6131), die in griechischer Sprache überlieferte antinestorianische Abhandlung *Expositio symboli Nicaeni* (CPG 6124; PG 77, col. 1313-1348), sowie etliche, teils in griechischer, teils in äthiopischer Sprache überlieferte Fragmente der Homilien des Theodot (CPG 6125-6129; 6132-6136). Eine sehr gute, detaillierte Auflistung aller bisher bekannten Werke des Theodot von Ancyra bietet R. ZARZECZNY, „Teodot z Ancyry. Homilia wygłoszona na soborze efeskim (431)“, *Vox Patrum*, 21 (2001), S. 520-522. Ferner siehe hierzu: P. BRUNS, „Theodotus von Ancyra“, in *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. von S. DÖPP und W. GEERLINGS, Freiburg-Basel-Wien, 2002, S. 687. Eine neue Untersuchung zu den Homilien von Theodot hat neuerdings L. M. FRENKEL vorgelegt: *Theodotus of Ancyra's Homilies and the Council of Ephesus (431)*, Leuven, 2015.

<sup>25</sup> Auch wenn Karl Staab (in: STAAB, *Die Pauluskatenen*, S. 25) auf ein Fragment des Theodot hinweist, das im *Codex Vaticanus Graecus* 762 – einer überaus wichtigen Katenenhandschrift aus dem 10./11. Jahrhundert – in dem dort überlieferten Katenenkommentar zum 2. Korintherbrief geboten wird, ist dies kein Beweis dafür, dass Theodot einen Kommentar zum 2. Korintherbrief verfasste. Das Fragment, das von Staab weder ediert noch näher besprochen wurde, ist im genannten *Codex Vaticanus* auf Folie 370<sup>r</sup> überliefert und lautet wie folgt: *Θεοδώτου* [sic!]· «Οἰκητήριον» ἐνταῦθα τὴν ἀφθαρσίαν ἐκάλειπεν. Οὐκ εἶπεν δὲ «ἐνδύσασθαι», ἀλλ' «ἐπενδύσασθαι», ἐπειδὴ οὐχ ἔτερον ἐνδύόμεθα σῶμα, ἀλλὰ

Text einer der uns bekannten, allerdings überwiegend nur fragmentarisch erhaltenen Schriften des ancyranischen Bischofs zuzuordnen, würde sich wegen des mangelnden Quellenmaterials ebenso im Rahmen äußerst vager Spekulationen bewegen und sollte deshalb grundsätzlich unterlassen werden. Die Frage, zu welchem Werk des Theodot das vorliegende Fragment ursprünglich gehörte, muss demnach hier unbeantwortet bleiben.

In textkritischer Hinsicht präsentiert sich das kurze Fragment nicht ganz fehlerfrei. Besonders hervorstechend sind die etlichen Unkorrektheiten in der Akzentuierung (*ταυτα* sollte sein: *ταῦτα*; *χεῖρ* sollte sein: *χείρ*; *δεξιᾶ* sollte sein: *δεξιᾶ*). Diese Tatsache sowie das Faktum, dass das vorhin präsentierte Severus-Fragment – im Gegensatz zum vorliegenden Text – keine solchen Fehler beinhaltet, machen deutlich, dass der Katenist an einigen Stellen überaus gewissenhaft, an anderen wiederum weniger gewissenhaft gearbeitet haben muss. In seiner sprachlichen Ausrichtung kommt der edierte Text einem schnellen Gespräch sehr nahe und bietet dementsprechend keine gehobene Ausdrucksweise. Das stilistische Rückgrat der im vorliegenden Fragment überlieferten Sätze bildet eine Reihe von kurzen Fragen und darauf folgenden ebenso kurzen Antworten. Die Ausdrucksweise wird hierbei möglichst knapp gehalten, sodass zunächst nicht einmal ein Verb gebraucht wird. Überhaupt ist die Zahl der im edierten Fragment erscheinenden finiten Verben recht begrenzt (insgesamt gibt es hier drei solche Verben: *πεχρήμεθα*, *γίνεται* und *ἐνίκησε*), wodurch der umgangssprachliche Charakter des Textes noch stärker hervorgehoben wird.<sup>26</sup> Trotzdem wird der Sinn der im vorliegenden Fragment präsentierten Äußerungen in keiner Weise unverständlich bzw. nicht nachvollziehbar. Die Grammatik des Textes ist korrekt und folgt ganz den syntaktischen Regeln der attisch-griechischen Sprache.

Inhaltlich bietet das vorliegende Fragment eine exegetische Erklärung der von Paulus in 2 Kor 6, 7 verwendeten Termini *τὰ ὅπλα δεξιᾶ* (die Waffen in der rechten Hand) und *τὰ ὅπλα ἀριστερά* (die Waffen in der

*τὸ φθειρόμενον τοῦτο τὴν ἀφθαρσίαν ἐπενδύεται* (= Von Theodot: Mit dem Ausdruck „himmlisches Haus“ meinte er [= Paulus] die Unvergänglichkeit. Er verwendete allerdings hier nicht den Begriff „gekleidet sein“, sondern „überkleidet sein“, weil wir mit keinem neuen Leib gekleidet werden, sondern dieser vergängliche Leib mit der Unvergänglichkeit überkleidet wird). Dieser Text, der eine Auslegung zu 2 Kor 5, 2 präsentiert, stammt allerdings – obgleich das vor dem Fragment präsentierte Lemma *Θεοδότου* etwas ganz Anderes nahelegt – keinesfalls von Theodot, sondern von Theodoret von Cyrus. Das Fragment wurde dem Kommentar des Theodoret zum 2. Korintherbrief entnommen und bietet die wörtliche Interpretation des Bischofs von Cyrus zu 2 Kor 5, 2 (vgl. *PG* 82, col. 405). Das Lemma *Θεοδότου* ist demnach an dieser Stelle eindeutig falsch und soll als Fehler des Katenisten betrachtet werden.

<sup>26</sup> Ist dies ein Indiz dafür, dass das Fragment ursprünglich in einer Homilie stand?

linken Hand). Die beiden Formulierungen werden von Theodot – wohl im Blick auf die in 2 Kor 6, 8 auftauchenden Begriffe *δόξα* (Ehre) und *ἀτιμία* (Schande) – als symbolische Bezeichnungen für *αἱ τιμαί* (Ehrenbezeugungen) und *αἱ κακοπάθειαι* (Schmähungen) interpretiert.<sup>27</sup> So wird deutlich, dass Paulus, der sich in 2 Kor 6, 7 als mit Waffen in beiden Händen fechtenden Kämpfer darstellt, in der Lage war, das Wort Gottes sowohl in guten als auch in schlechten Tagen zu verkünden. Die vom Apostel vorgenommene Unterscheidung zwischen den Waffen in der rechten und den Waffen in der linken Hand soll nach Theodot darauf aufmerksam machen, dass der christliche Dienst – so wie die rechte Hand in der Regel einfacher als die linke zu benutzen ist – umso angenehmer verrichtet werden kann, wenn er auf Anerkennung und Beachtung stößt, während die Erfüllung christlicher Aufgaben – so wie die linke Hand meistens schwächer als die rechte ist – umso beschwerlicher erscheint, wenn sie mit Beschimpfung und Missbilligung belohnt wird. In diesem Zusammenhang wird der Apostel Paulus, der offensichtlich sowohl Anerkennung als auch Beschimpfung zum Anlass nahm, seinen Dienst zu verrichten, als wahres Vorbild für alle Christen präsentiert. Beachtenswert erscheint hierbei das Faktum, dass die beiden Arten von Waffen von Paulus als Kampfinstrumente gegen den Teufel (*ἐνίκησε τὸν διάβολον*) eingesetzt worden sein sollen. Mit einer solchen Auslegung sprengt Theodot, wie es scheint, ein wenig den inhaltlichen Rahmen des von ihm interpretierten Paulustextes, in dem der Teufel mit keinem Wort erwähnt wird. Offensichtlich will der Bischof von Ancyra hier das in 2 Kor 6, 7 gezeichnete Bild vom kämpfenden Paulus für alle Leser dieses Textes fruchtbar und interessant machen: Jeder soll sich mit Paulus identifizieren können. Diesem Zweck dient offenbar die Erwähnung des Teufels, der hier als Hauptgegner eines jeden Christen fungieren soll. Da nicht jeder, wie Paulus, ein Angriffen von beschimpfenden Menschen ausgesetzter Apostel ist bzw. öffentlich das Wort Gottes verkündigt, bemüht sich Theodot um eine gewisse Erweiterung des Interpretationshorizonts des Paulustextes, damit sich *alle* von diesem angesprochen fühlen. So kann sich jeder als einen Kämpfer sehen, der tatsächlich in der Lage ist, mithilfe der Waffen in der rechten und in der linken Hand den Teufel

<sup>27</sup> Etwas anders z.B. Johannes Chrysostomus (PG 61, col. 484): *Δείκνυσιν ὅτι ὅπλα εἰσὶν αἱ θλίψεις, οὐ μόνον καταβάλλοντα, ἀλλὰ καὶ τειγίζοντα καὶ ἰσχυροτέρους ποιοῦντα. ἀριστέρα δὲ καλεῖ τὰ δοκοῦντα εἶναι λυπηρά. (= Er [= Paulus] macht deutlich, dass die Waffen als Trübsäle zu verstehen sind, wobei diese nicht nur bedrückend wirken, sondern auch kräftiger und stärker machen. Die Waffen in der linken Hand sind nach Paulus all diejenigen Dinge, die traurig erscheinen). In der modernen Exegese werden τὰ ὅπλα δεξιὰ als Angriffswaffe, und τὰ ὅπλα ἀριστερά als Verteidigungswaffe identifiziert. Mithilfe dieser militärischen Begriffe soll Paulus darauf aufmerksam machen, dass er für jede Situation bestens gerüstet ist. Vgl. hierzu z. B. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, S. 355.*

zu besiegen. Damit erhält der analysierte Paulustext eine vorher ungeahnte universelle Aktualität und lässt sich problemlos auf jede Lebenssituation anwenden. Theodot erweist sich hier mit seiner so konzipierten Auslegung als durchaus geschickter Exeget, der es verstanden hat, die Bibel in knappen Worten so zu interpretieren, dass sie für deren Leser aktuell und interessant erscheint.

### 3. *Abschließendes Fazit*

Welche Bedeutung können die oben edierten Fragmente für die – noch ausstehende – wissenschaftliche Erforschung der griechischen Väterexegese des 2. Korintherbriefes haben? Um diese Frage richtig beantworten und die im vorliegenden Beitrag präsentierten Texte hinreichend gewichtig würdigen zu können, muss man zunächst einen Blick auf die Zahl und den Umfang der erhaltenen patristischen griechischen Kommentare bzw. Homilien zum genannten Paulusbrief werfen. Vollständig überliefert sind auf uns aus der Antike lediglich zwei solche Schriften gekommen: die Homilien des Johannes Chrysostomus (*PG* 61, col. 381-610) und der Kommentar des Theodoret von Cyrus (*PG* 82, col. 375-460). Neben diesen Kirchenvätern gibt es noch vier weitere frühchristliche und griechisch schreibende Schriftsteller, von denen wir wissen, dass sie einen Kommentar zum 2. Korintherbrief verfasst haben: Didymus von Alexandrien, Theodor von Mopsuestia, Severian von Gabala und Cyrill von Alexandrien. Die von all diesen vier Autoren geschriebenen Kommentare zum 2. Korintherbrief sind allerdings nur fragmentarisch, nicht selten lediglich in Form von kurzen Glossen zu einzelnen ausgewählten Sätzen des genannten Briefes erhalten.<sup>28</sup> Das überlieferte Quellenmaterial zur griechischen Väterexegese des 2. Korintherbriefes ist demnach insgesamt durchaus bescheiden. Bereits vor diesem Hintergrund darf jeder neue Text, der uns bisher unbekannte Einblicke in die patristische Auslegung dieses Paulusbriefes bietet, für besonders wertvoll gehalten werden. Beachtet man noch die Tatsache, dass die in den hier edierten Fragmenten interpretierten Verse aus 2 Kor 5, 19 und 2 Kor 6, 7 im überlieferten Material zur griechischen Exegese des 2. Korintherbriefes lediglich bei Johannes Chrysostomus eine verhältnismäßig län-

<sup>28</sup> Die überlieferten Fragmente der Kommentare des Didymus, Theodor und Severian sind ediert in: K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, S. 14-44, 196-200, 278-298. Die Fragmente des Kommentars Cyrills von Alexandrien sind ediert in: Ph.E. PUSEY, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium*, Bd. III, Oxford, 1872 [Nachdr. Brüssel, 1965], S. 320-361.

gere Auslegung erfahren,<sup>29</sup> während die erhaltenen Besprechungen dieser Stellen bei den anderen oben genannten Autoren teilweise äußerst knapp ausfielen<sup>30</sup> bzw. gar nicht überliefert wurden<sup>31</sup>, so gewinnen die im vorliegenden Beitrag präsentierten Texte des Severus von Antiochien und Theodot von Ancyra umso mehr an Besonderheit und Bedeutung. Freilich sind die edierten Fragmente ihrem Umfang nach auch überaus begrenzt; angesichts der insgesamt spärlichen Überlieferung zur griechischen Väterexegese zum 2. Korintherbrief und speziell zu 2 Kor 5, 19 und 2 Kor 6, 7 werden sie dennoch mit Sicherheit bei der weiteren Erforschung jener Exegese eine feste Rolle spielen müssen.

### Summary

This article presents the first edition of two hitherto unpublished Greek fragments of Severus of Antioch and Theodot of Ancyra that survive in the catena commentary on 2 Corinthians in *Codex Pantokratoros* 28. In addition, it provides a German translation of and commentary on these fragments. The commentary focuses on the question of authorship of the edited texts, their linguistic features and theological content. The article concludes with some reflections on the value of the edited fragments for further studies on patristic exegesis of 2 Corinthians.

<sup>29</sup> Zu 2 Kor 5, 19 vgl. Johannes Chrysostomus, *Homilia 11 in epistulam 2 ad Corinthios*, PG 61, col. 477; zu 2 Kor 6, 7 vgl. Johannes Chrysostomus, *Homilia 12 in epistulam 2 ad Corinthios*, PG 61, col. 484.

<sup>30</sup> Zu 2 Kor 5, 19 vgl. Severian von Gabala, *Commentarius in epistulam 2 ad Corinthios*, hg. von K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, S. 293<sup>10-13</sup>; vgl. auch Cyrill von Alexandrien, *Commentarius in epistulam 2 ad Corinthios*, hg. von Ph.E. PUSEY, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium*, Bd. III, Oxford, 1872 [Nachdr. Brüssel, 1965], S. 354<sup>14-16</sup>; vgl. auch Theodoret von Cyrus, *Commentarius in epistulam 2 ad Corinthios*, PG 82, col. 412. Zu 2 Kor 6, 7 vgl. Didymus von Alexandrien, *Commentarius in epistulam 2 ad Corinthios*, hg. von K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, S. 30<sup>18-31</sup><sup>10</sup>; vgl. auch Severian von Gabala, *Commentarius in epistulam 2 ad Corinthios*, hg. von K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, S. 294<sup>3-6</sup>; vgl. auch Theodoret von Cyrus, *Commentarius in epistulam 2 ad Corinthios*, PG 82, col. 414.

<sup>31</sup> Zu 2 Kor 5, 19 ist keine Besprechung von Didymus von Alexandrien und Theodor von Mopsuestia überliefert. Auch wenn Staab (in K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, S. 29-30) ein Fragment von Didymus den Versen aus 2 Kor 5, 17-19 zuordnet, bietet das Fragment keine Auslegung zu 2 Kor 5, 19. Zu 2 Kor 6, 7 hingegen ist keine Besprechung von Theodor von Mopsuestia und Cyrill von Alexandrien erhalten.





# The *Vita Sancti Arnulfi* (BHL 689-692): Its Place in the Liturgical Veneration of a Local Saint

Corey M. NASON

(Ottawa)

## 1. Introduction

Little has been written about the *Vita Sancti Arnulfi* (VA), the Merovingian life of Saint Arnulf of Metz.<sup>1</sup> Merovingian saints' lives are used often by political historians to supplement the paucity of the historical record of Merovingian France, but not in this case.<sup>2</sup> The narrative of the VA focuses upon the veneration of Saint Arnulf, rather than providing

<sup>1</sup> The VA is listed in the *Bibliotheca hagiographica Latina* as numbers 689-692. Recent studies include L. CRACCO RUGGINI, "The Crisis of the Noble Saint: The 'Vita Arnulfi'", in *The Seventh Century Change and Continuity: Proceedings of a Joint French and British Colloquium held at the Warburg Institute 8-9 July 1988*, ed. by J. FONTAINE and J.N. HILLGARTH, London, 1992, pp. 116-153, for a more complete bibliography see p. 116, n. 1; for an alternative view to CRACCO RUGGINI of the model of sainthood exemplified by the *Vita* see G. NAUROY, "La Vita anonyme de saint Arnoul et ses modèles antiques: la figure du saint évêque entre vérité historique et motifs hagiographiques", *Mémoires de l'Académie Nationale de Metz*, 138<sup>e</sup> année, série VII, tome 15, Metz, 2003, pp. 293-322 and his "La Vita anonyme de saint Arnoul face à la tradition hagiographique antique," in *Écrire l'histoire à Metz au Moyen Âge. Actes du colloque organisé par l'Université Paul-Verlaine de Metz, 23-25 avril 2009*, ed. by Mireille Chazan and Gérard NAUROY (Recherches en littérature et spiritualité, v. 20), Bern, 2011, pp. 69-96; Saint Arnulf's place in the Latin literature of medieval Metz is explored in M. GOULLET, "Lateinische Literatur des Mittelalters aus Metz (566-1300)", *Mittellateinisches Jahrbuch*, Bd. 43, Heft 2 (Jahrg. 2008), pp. 185-199. See also her "Les évêques de Metz: Arnulfus," in *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval. Actes de l'Atelier "La réécriture des Miracles" (IHAP, juin 2004) et SHG X-XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse*, ed. by Monique GOULLET and Martin HEINZELMANN (Beihefte der Francia, Bd. 65), Paris, 2006, pp. 212-234. This is a very succinct discussion with bibliography of the primary sources for the cult of Saint Arnulf.

<sup>2</sup> For a general discussion of the available historical sources and the place of hagiography in the history of Merovingian France see P. FOURACRE and R. A. GERBERDING, *Late Merovingian France: History and Hagiography, 640 – 720* (Manchester Medieval Sources Series), Manchester, 1996, pp. 26-58; also see B. DE GAIFFIER, "Hagiographie et historiographie: Quelques aspects du problème", *La storiografia altomedievale* (1969), pp. 139-166.

a narrative account of his political and clerical careers. Given this purpose, the political context of his public life is only of peripheral interest to his hagiographer. The inability to verify the factual basis of the narrative as presented by the *VA* has meant that the *Vita* has been generally ignored even by those whose principal interest was in hagiography. For example, the probative value of the *VA* was summarily rejected by the early twentieth-century Bollandist Hippolyte Delehaye who dismissed it as derivative in nature when compared with the contemporary lives of Saint Hubert and Saint Lambert.<sup>3</sup> Hagiography understood only as historical narrative does not address the religious context in which the genre was created. The factual verification of the *VA* is not the aim of this study. Instead, the intent is to place the *Vita* in its context through an examination of the transmission of the text, an analysis of the internal evidence, and a discussion of how the work was used.

The concern for probity is a modern one in the opinion of Thomas Heffernan who asserts, in his study of the characteristics of hagiography as a genre, that the mediaeval reader was not deceived by unacknowledged copied text, something that he labelled 'embedded text', and that the mediaeval reader would have instead recognized the borrowings as a literary convention. Thomas Heffernan traces the origins of the genre to Classical rhetoric modified subsequently by Christian thought. Specifically, such embedded texts were a deliberate allusion to the communion of saints where the community of the faithful on earth joins the blessed in heaven along with the souls in purgatory to form the mystical body of Christ.<sup>4</sup> The use of these embedded texts was a means to draw the reader's attention to the holiness of the individual saint as an expression of the greater whole, the community of all the holy that ultimately derived from God. The view of hagiography as a literary genre, even a Christian genre influenced by the

<sup>3</sup> DELEHAYE writes, "On conçoit l'embarras du critique retrouvant les mêmes faits redits avec les mêmes mots à propos de deux saints. Il se demande quelle créance il faut accorder aux Vies de saint Hubert, de saint Arnould de Metz et de saint Lambert, où il reconnaît des parties communes," *Les Légendes hagiographiques*, 4<sup>e</sup> éd. (*Subsidia hagiographica*, v. 18), Bruxelles, 1955, pp. 95-96.

<sup>4</sup> T. J. HEFFERNAN, *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford, 1988, "The genre was unequivocally affected by the doctrine, but in some quite specific areas, chiefly in the way the sacred biographer viewed the idea of human personality and in the way sources were employed," p. 131 and "... it follows that a genre which is interested in the universal at the expense of the particular will seek to limit its lexical breadth; its language will be deliberately conventional and stylized and will abound in well-recognized formulae. Within such a narrative matrix, the sort of intertextual borrowings discussed above are seen as entirely appropriate; this is exactly the rhetorical situation we find in the medieval *vitae sanctorum*," p. 157.

Classical past, as understood by Thomas Heffernan, does not make clear the relationship between hagiography and the cult of the saints.

The historiography written about the cult of the saints is summarized by Lellia Cracco Ruggini in her recent study of the *VA*. In her summary, the scholarship has been categorized by its political, social and cultural perspective.<sup>5</sup> Particular emphasis she places upon two ideas; the concept of the noble saint and the process of self-sanctification by aristocratic families in the late Merovingian period. These are important concepts in the case of Saint Arnulf because of his association with the Carolingian dynasty and, as a result, the political significance of his cult needs to be clarified. Paul Fouracre provides a useful critique of the idea of self-sanctification by reducing it to the association of sanctity with political power, rather than an expression of the mystique of the warrior caste, a view that was invented by nineteenth and early twentieth century German romanticism.<sup>6</sup> Another perspective on the cult of the saints is taken by Thomas Head who explores hagiography and the cult of the saints in the diocese of Orléans. His study extends the ideas of Peter Brown who viewed the cult of the saints as a late antique adaptation of the Classical social relationship between a patron and his clients.<sup>7</sup> In summary, modern historiography with its focus upon the political, social and cultural aspects of the cult of the saints may be a distortion that is a detriment to understanding the cult of the saints in terms of the religious context of the mediaeval world from which it arose. It is this perspective that is adopted here.

There are two aspects to the cult of the saints; the first of these deals with the veneration of relics while the other aspect concerns the commemoration of the saint on his or her feast day in the liturgical calendar.<sup>8</sup> The

<sup>5</sup> CRACCO RUGGINI, *Crisis of the Noble Saint* (see n. 1), pp. 117-118.

<sup>6</sup> FOURACRE and GERBERDING, *Late Merovingian France* (see n. 1), pp. 38, 49, and 53.

<sup>7</sup> T. HEAD, *Hagiography & the Cult of Saints: the Diocese of Orleans 800-1200* (Cambridge Studies in Medieval Life & Thought, 4<sup>th</sup> series, v. 14), Cambridge, 1990; P. BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (The Haskell Lectures on History of Religions, New Series, no. 2), Chicago, 1981.

<sup>8</sup> The literature on the cult of relics is substantial and beyond the scope of the present study with its focus on the liturgical aspects of the cult of saints. In addition to the writings of Peter BROWN, attention should be drawn to P. GEARY, *Living With the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y., 1994, especially the chapter "Germanic Tradition and Royal Ideology in the Ninth Century: the *Visio Karoli Magni*", pp. 49-76. The cult of relics and gender studies are explored in works by C. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity: 250-1336* (Lectures in the History of Religion, n.s. no. 15), New York, 1995 and M. RUBIN, *Framing Medieval Bodies*, Manchester, 1994. For the cult of relics in the late Middle Ages see: A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires: Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, 1999. The history of the cult of relics from the fourth to the seventeenth centuries is surveyed in a recent work intended for a popular audience by C. FREEMAN, *Holy Bones, Holy*

focal point for the cult of relics is on the extant objects associated with the departed saint, notably the corporeal remains, clothing, and other personal possessions. In addition to these relics, there is some evidence that suggests a connection between the symbolic image of the book and the cult of the saints. The book is of iconic importance in Christianity obviously given the association of the Logos with the physical form of the Bible as a codex. Michelle Brown, in her study of the cultural change invoked in Anglo-Saxon Britain by Christianity credits the book for this transformation, in her words, a double entendre referring to both the Bible and books in general, "Christianity is a religion of the Book."<sup>9</sup> An expression of this symbolic importance between the book and the cult of saints can be seen in the use of a manuscript book (London, British Library Add. 11848) as a reliquary. The manuscript is an evangeliary with a luxury binding containing bone relics set into the oak boards of the cover.<sup>10</sup> Again, more evidence of a connection between the symbol of the book and the cult of the saints is provided from mediaeval accounts of miraculous healing caused by the application of books of miracles on the bodies of the afflicted.<sup>11</sup>

There is some internal evidence from the *explicit* of the *Vita* that points to its date of composition falling between the years of 657 and 697, a period corresponding to the episcopate of Chlodulf, a son of Saint Arnulf, as bishop of Metz.<sup>12</sup> The wording of the *explicit* implies that the *Vita* was

*Dust: How Relics Shaped the History of Medieval Europe*, New Haven, 2011, see the bibliography, pp. 288-296.

<sup>9</sup> M. P. BROWN, *The Book and the Transformation of Britain, c. 550-1050: a Study in Written and Visual Literacy and Orality*, London, 2011, p. 44 and also "For what nonetheless remains intriguingly elusive, even considering the limited survival rate of available evidence, is a coherent insight into social perceptions of the book and its significance as an instrument of cultural change during one of the most transformative periods of British and Irish history, the period c. 550-1050," p. 11.

<sup>10</sup> The provenance of the manuscript is the abbey of St. Martin of Tours and dates according to B. BISCHOFF to the period 820 – 830. B. BISCHOFF, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen). Teil II: Laon-Paderborn*, Wiesbaden, 2004, entry no. 2361, p. 94. The binding dates from the first half of the ninth century and the relics are possibly contemporary with the creation of the cover. See the British Library's online catalogue. Retrieved 7 May 2014 from the World Wide Web: <http://searcharchives.bl.uk>.

<sup>11</sup> HEFFERNAN, *Sacred biography* (see n. 4) quotes two such instances. He cites the miraculous cure of the grandson of Paulinus of Périgueux who recovered his health once a book of miracles of St. Martin was placed on his body, p. 16; the other example comes from Gregory of Tours who recounted the story about a blind deacon of Autun whose sight was restored when a book of miracles of St. Nicetius was placed over his eyes, p. 35.

<sup>12</sup> *Vita Sancti Arnulfi*, ed. By B. KRUSCH, Berlin, 1887 (Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum, II) p. 446, "Ecce! Reverentissime domine Chlodulfe pontifex, habeto conscriptam quam poposcisti vitam et gesta genitoris tui."

commissioned by Chlodulf. Collaboration of this date is provided to some extent by the fact that the Basilica of the Holy Apostles, Saint Arnulf's place of burial, was renamed in 717 to the Abbey of Saint Arnulf, an indication that there was a heightened interest in his cult at approximately the same time as the probable date of composition for the *Vita*.<sup>13</sup> However, it should be noted that the manuscript evidence is inconclusive and the mention of Chlodulf may well be a later addition to the text. The *explicit* naming Chlodulf is a variant text that Bruno Krusch found in only two of the manuscripts he used for his edition and both of these manuscripts date from the eleventh century.<sup>14</sup> As well, there is no extant Merovingian copy of the *Vita* found in the corpus of manuscripts. The earliest known manuscripts are Vienna, ÖNB Lat. 420, late eighth or early ninth century, as well as Paris, BnF, Lat. 5327, ninth century, and Paris, BnF, Lat. 10865 from the tenth century. The former of these manuscripts was unused by Bruno Krusch, but both of the latter were used by him in his edition.<sup>15</sup> It may be impossible to date the composition of the *Vita* with certainty, but modern scholarship has not drawn into question its Merovingian origins.<sup>16</sup> A date of the early eighth century, for example, has been suggested by Ian Wood.<sup>17</sup> Bruno Krusch saw fit to include the *Vita* in his edition of royal Merovingian saints' lives, a decision not challenged by J. Michael Wallace-Hadrill, or most recently by Paul Fouracre and Richard Gerberding in their discussion of late Merovingian hagiography.<sup>18</sup> Ultimately, per-

<sup>13</sup> H. TRIBOUT DE MOREMBERT, *Le Diocèse de Metz* (Histoire des diocèses de France, 2), Paris, 1970, p. 15.

<sup>14</sup> Brussels. KBR ms. 9636 and Paris. BnF, Lat. 11749.

<sup>15</sup> Paris, BnF, Lat. 5327 is in two parts. The first of these KRUSCH dates to the ninth century and the other part he dates to the tenth century. *Bibliotheca hagiographica Latina manuscripta* (BHLms), dates the whole manuscript to the tenth century. The BHLms is an online index to hagiographic manuscripts appearing in the Bollandist publications: *Subsidia hagiographica* and *Analecta Bollandiana* ([www.bollandistes.org/online-resources.php?pg=bollandistdatabases](http://www.bollandistes.org/online-resources.php?pg=bollandistdatabases)). Paris, BnF, Lat. 10865 is dated by KRUSCH and the BHLms to the tenth century while the online catalogue of the Bibliothèque nationale dates it tenth or eleventh century. See: [archivesetmanuscrits.bnf.fr/cdc.html](http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/cdc.html). Vienna, ÖNB 420 appears to have been unknown to KRUSCH. The BHLms dates the manuscript to 776-825 while the online catalogue of the ÖNB (See: [alepa.onb.ac.at](http://alepa.onb.ac.at)) states the date as 750-849. The provenance is the Domkapitelbibliothek of Salzburg.

<sup>16</sup> For example, a mid-seventh century date has been accepted without question by M. GOULLET, *Lateinische Literatur* (see n. 1), p. 188.

<sup>17</sup> I.N. WOOD, "Forgery in Merovingian Hagiography", in *Fälschungen im Mittelalter: Internationaler Kongress der M.G.H., München 16-19 Sep., 1986* (M.G.H. Schriften, 33), Hannover, 1988, pp. 369-84, see p. 371.

<sup>18</sup> For the other *Vitae* within this group see *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum*. II (Berlin, 1887), pp. 341-524; J. M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings and Other Essays of Frankish History*, London, 1962, pp. 228-229; and

haps the most compelling argument in favour of a Merovingian origin rests upon the Latinity of the text.<sup>19</sup>

## 2. *Transmission of the Manuscripts*

The transmission of the text is indicative of the popularity of the genre as a whole throughout the Middle Ages and beyond. This popularity was based on its appeal as devotional or inspirational reading among those in monastic communities. The advent of the printing press in conjunction with the spread of literacy in the late mediaeval world meant that this devotional literature reached a broader lay audience than it had previously. For example, editions of the *Vita* appeared in such popular collections as the late mediaeval *Legenda aurea* by James of Voragine and in Alban Butler's *Lives of the saints* from the eighteenth century.<sup>20</sup> Hagiography also drew the interest of an academic audience, particularly during the period of the Counter-Reformation, where protestant criticism of the cult of the saints necessitated a need to demonstrate the authenticity of the legends of the saints. Examples of more scholarly collections that include editions of the *Vita* are the *Sanctuarium* by Boninus Mombritius in 1480 and, of course, it is found included in the *Acta sanctorum* by the Société des Bollandistes. The most recent edition is that prepared for the *Monumenta Germaniae Historica* by Bruno Krusch and is the text of the *Vita* followed here.<sup>21</sup>

The major conclusion that emerges from the overview given above of the transmission of the text found in the various editions from the Middle Ages and the early Modern period is its appeal as devotional literature. This observation is evident, as well, in the corpus of extant manuscripts. There are some 45 known manuscripts of the text dating from the late eighth to the fifteenth centuries and of these, almost one half are from

FOURACRE and GERBERDING, *Late Merovingian France* (see n. 1), pp. 35 and 65 where FOURACRE and GERBERDING discuss the creation of the MGH subseries the *Scriptores rerum Merovingicarum*.

<sup>19</sup> FOURACRE and GERBERDING, *Ibid.*, pp. 58-78 lays out a general discussion with bibliography of the characteristics of Merovingian Latin and J.M. WALLACE-HADRILL in his *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar With its Continuations*, Oxford, 1960 discusses in some detail the Latinity of the contemporary chronicle by Fredegar, pp. xxviii-xlv.

<sup>20</sup> Modern editions of both works are available, see: I. DA VARAZZE, *Legenda aurea* (Edizione nazionale dei testi mediolatini, 20), Milan: 2007 and A. BUTLER, *Butler's Lives of the Saints*, rev. by P. BURNS, Tunbridge Wells, 1995-2000.

<sup>21</sup> KRUSCH, *Vita* (see n. 12), pp. 426-446. There is also the modern edition of the 1480 original edited by B. MOMBRITIUS, *Sanctuarium, seu Vitae sanctorum*, Hildesheim, 1910, repr. 1978. The *Vita* is also of course to be found in the *Acta sanctorum*, Paris, 1863-1931.



the twelfth century or earlier.<sup>22</sup> The manuscripts from the twelfth to the fifteenth century represent monastic legendaries and are of little interest in the documentation of the Merovingian cult of Saint Arnulf. The group of early manuscripts is of more interest and can be divided into three categories based upon an analysis of the contents of each codex.

One such category, examples of which are Paris, BnF, Lat. 11749, Paris, BnF, Lat. 16734 and Paris, BnF, Lat. 17005, represents the monastic legendary or miracle collections.<sup>23</sup> Thomas Head suggests that these monastic collections were collated in the community where the miracles occurred.<sup>24</sup> This does not seem to be the case here since these manuscripts contain a general collection of lives of the saints with no particular focus on the locale.

Another category found in this group of early manuscripts is exemplified by Paris, BnF, Lat. 5294.<sup>25</sup> The content of this manuscript is not restricted to hagiographical material, but instead seems to be gathered together according to relevance to the diocese of Metz. It contains saints' lives from Metz and Trier, the metropolitan see of which Metz was suffragan, administrative material such as episcopal letters and a list of the bishops of Metz, accompanied by some papal documentation and monastic privileges. The collection is too broad in scope to fit into Head's classification for a monastic legendary. The overriding impression of this manuscript is its focus on the locale of Metz.

The final category among these early manuscripts of the *Vita* is distinguished by the liturgical nature of the contents.<sup>26</sup> Examples from this group are Paris, BnF, Lat. 5327 and Paris, BnF, Lat. 10865; two of the three ear-

<sup>22</sup> See for the list of manuscripts the critical apparatus of KRUSCH, *Vita* (see n. 12), pp. 428-430 augmented by the *BHLms*.

<sup>23</sup> Paris, BnF, Lat. 11749 is dated by KRUSCH to the eleventh century while the *BHLms* provides a date of the twelfth century. The origin of the manuscript is unknown, but the provenance is St.-Germaine des Près. The manuscript Paris, BnF, Lat. 16734 appears to have been unknown to KRUSCH, or at least unused by him, and dated by the *BHLms* to the end of the twelfth century. The provenance and likely place of origin was the Cistercian monastery of Notre-Dame de Châalis. It forms a part of the Cistercian legendary known as the *Liber nataliis*. Another such Cistercian example is Paris, BnF, Lat. 17005. It is dated by *BHLms* to the third quarter of the twelfth century from the Cistercian community of Val-Notre-Dame.

<sup>24</sup> HEAD, *Hagiography* (see n. 7), p. 183, "Most versions seemed to have been copied by, and usually for, the community where the miracles had occurred".

<sup>25</sup> KRUSCH and *BHLms* date this manuscript to the twelfth century, but SAMARAN suggests a date of the eleventh century. He proposes a Metz origin with a provenance of the abbey of St.-Symphorien de Metz. See his *Catalogue des manuscrits en écriture Latine*. II (Paris, 1962), p. 495.

<sup>26</sup> See HEAD, *Hagiography* (see n. 7), p. 121-131 for a general discussion of the liturgical use of hagiographic texts.

liest extant manuscripts of the *Vita*. The manuscript Paris, BnF, Lat. 5327 contains many saints' lives and passions along with a number of sermons. The contents of Paris, BnF, Lat. 10865 include just two lives of the saints, these are the *vitae* for St. Willibrord and Saint Arnulf, along with Lessons for the feasts of the Virgin Mary, a hymn in honour of Saint Arnulf and the text of a sermon by St. Augustine. The Abbey of St. Maximin of Trier is the provenance of this manuscript and this provenance in combination with the nature of the contents indicates a clear connection to Metz. In summary, while the early manuscript evidence shows a strong predominance of monastic legends there are, as well, evident two underlying trends of interest that centre on the locale of Metz and the association of the *Vita* with the liturgy. Often these two aspects are associated together in the same manuscript and this is an association to be found in the earliest examples of the surviving manuscripts.

### 3. *The Internal Structure of the Vita*

There are two instances where the anonymous hagiographer of the *Vita* speaks directly to the reader and both times is an attempt to affirm the veracity of his narrative. The first such instance occurs at the opening of the text in chapter one when the author writes that although he did not know Saint Arnulf himself he became aware of his laudable acts from those who did. The other instance, already mentioned in discussing the possible date of composition, comes at the end of the work where Chlodulf, the son of Saint Arnulf, is identified as the person who commissioned the work.<sup>27</sup> These passages identify the source of the information as coming from contemporary eye witnesses who knew Saint Arnulf and their accounts as recorded in the *Vita* were endorsed by Chlodulf, his son. Taken at face value, if these claims were true it shows that the *Vita* was written soon after the death of Saint Arnulf and it documents the transition from the oral tradition to a written one. In other words, the hagiographer, acting much as a modern ethnographer, recorded the existing stories about Saint Arnulf that circulated within the community. While this is a very attractive proposition because it would base these stories in fact, that is to say the oral tradition of the community, given the correspondence between the *Vitae* of Saint Arnulf, Saint Hubert and Saint Lambert noted by Hip-

<sup>27</sup> KRUSCH, *Vita* (see n. 12): "Huius itaque laudabilia facta quae gessit nonnulla ego a familiaribus illius narrantibus, pleraque per memet ipsum quae scribenda adsunt cognovi," chapter 1, lines 21-23, p. 432; "Ecce! Reverentissime domine Chlodulfe pontifex, habeto conscriptam quam poposcisti vitam et gesta genitoris tui. Iuste quippe atque perfecte censuisti, ut eius tenes sedem, crebro relegas et acta," p. 446, lines 14-16, p. 446.

polyte Delehaye it is perhaps most unlikely. In the judgment of Hippolyte Delehaye, these three *Vitae* were not independent accounts but rather derivative of each other citing occurrences of the same facts recorded in the same words in all three texts.<sup>28</sup>

Another interpretation of the meaning of this direct appeal to the reader may be that it was a literary convention. The hagiographer is appealing to his reader to willingly suspend his disbelief much as the expectation of the modern novelist has of his or her readership. Thomas Heffernan implies as much in his analysis of the hagiographic genre where he asserts that the mediaeval reader was not deceived by the narrative, but expected the facts to be dramatized.<sup>29</sup> A case in point would seem to be found in chapter seventeen where there is a dramatic encounter between Saint Arnulf and an angry King Dagobert in which the king indicates his displeasure with Arnulf by threatening to decapitate his two sons and menacing the Saint with a sword. The dramatic encounter has been used to suggest that Saint Arnulf's sudden departure from court into retirement may not have been a benign personal decision, but the result of some political disgrace.<sup>30</sup> This may be simply a dramatization of the fact that the king was angered by Saint Arnulf's announcement of his retirement from court. A comparison of this account with the historical record would clarify the situation. Unfortunately, this is not possible.

The history of late Merovingian France is documented in three first-hand accounts covering the years from 563 until 727. These historical accounts are the *Historiae Francorum* by Gregory of Tours, the *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus* attributed to Fredegar and the anonymous *Liber historiae Francorum*.<sup>31</sup> The period of

<sup>28</sup> *Supra*, n. 3.

<sup>29</sup> HEFFERNAN when speaking about the distinction made in classical rhetoric between the concept of *res* and *verba* says, "... the propensity of medieval Christian sacred biography to emphasize dramatized action over complex argument," HEFFERNAN, *Sacred Biography* (see n. 4), pp. 4-5.

<sup>30</sup> F. PRINZ, *Frühes Mönchtum in Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, Munich, 1965, p. 141, 144.

<sup>31</sup> Gregory of Tours, *Historiae Francorum*, ed. by W. ARNDT and B. KRUSCH, Hannover, 1885 (Monumenta Germaniae, *Historiae Scriptores rerum Merovingicarum*, 1); Gregory of Tours: *The History of the Franks*, translated by L. THORPE, London, 1974; Fredegar, *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus*, ed. by B. KRUSCH, Hannover: 1888 (Monumenta Germaniae *Historiae, Scriptores rerum Merovingicarum*, 2), pp. 1-193; translated by WALLACE-HADRILL, *Fourth Book of Fredegar* (see n. 19); *Liber historiae Francorum*, ed. by B. KRUSCH, Hannover, 1888 (MGH. SSRM, II), pp. 215-328; translated by B. S. BACHRACH, *Liber historiae Francorum*, Lawrence, Kansas, 1973. In addition, there are some other peripheral Merovingian sources such as the poetry of Venantius Fortunatus and the *Vita Sanctae Geretrudis* as well as a few land charters.

time covered by these sources corresponds to the life of Saint Arnulf who was born about 582 and died approximately in the year 640. None of these sources provide a fulsome account of his career; however, there are references to him that at least verify that he was a historical figure. Any of the more biographical details of his life known to modernity are actually drawn from the *Annales Mettenses Priores*, a Carolingian chronicle from the first half of the ninth century. The Carolingian origins of the *Annales* makes suspect the portrait of Saint Arnulf found there.<sup>32</sup>

The history of Gregory of Tours is too early to be relevant to a discussion of Saint Arnulf as he closes his narrative while Arnulf was still a child. Fredegar makes only four references to Saint Arnulf and none of these deals with the violent encounter with Dagobert recounted in the *VA*.<sup>33</sup> This superficial interest in the career of Saint Arnulf may be explained by Fredegar's perspective in writing the chronicle. It is a composite work that shows the efforts of several hands, but there is a decided Burgundian influence that may preclude any in depth recounting of events from an Austrasian point of view.<sup>34</sup> Finally, the anonymous *Liber historiae Francorum* mentions only that Ansegisel is the father of Pippin of Herstal. It makes no mention of Ansegisel's own father who is purported to be Saint Arnulf. Of Saint Arnulf himself the history is silent. Again, this silence might be explicable by the Neustrian origins of the history. It is an anonymous work coming from the monastery of Saint Denis in Paris.<sup>35</sup>

The paucity of historical documentation of the late Merovingian period makes it impossible to verify the factual basis for the *Vita*. However, there is one important caveat to consider and that is the constraint placed upon the hagiographer by the existence of Saint Arnulf's contemporaries. By this is meant, that the factual basis of the *Vita* may not be accurate and perhaps was not even intended to be perceived so, but the general approach must be true to the historical figure as he was known to his contemporaries.

<sup>32</sup> *Annales Mettenses Priores*, ed. by B. VON SIMSON, Hannover, 1905 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, 10).

<sup>33</sup> WALLACE-HADRILL, *Fourth book of Fredegar* (see n. 19): Arnulf and Pippin counsel king Chlotar to enter Austrasia (613), p. 32; Arnulf and Pippin counsel king Dagobert against Chrodoald (624), p. 43; Arnulf is chosen among other prelates to arbitrate a disagreement between Kings Chlotar and Dagobert (625), p. 44; Arnulf retires from the court of Dagobert (628), p. 49.

<sup>34</sup> WALLACE-HADRILL lays out the various arguments about the number and origins of the different compilers of the chronicle. See *Ibid.*, pp. xvi-xxiii. He concludes that there were likely two authors of the work rather than three and that they were Burgundians suggesting that the Austrasian influence found in the later parts of the work resulted from the compiler following an Austrasian source.

<sup>35</sup> BACHRACH, *Liber* (n. 31) p. 12.

There is a very definite structure to the *VA* that underlines the purpose of the hagiographer. The *Vita* opens with a prologue. Saint Arnulf's origins and early development are described in chapters 1 through 8. This is followed by an account of the miracles performed while the Saint was alive in chapters 9 to 14. Then a description of his episcopal career is given in chapters 15 to 20. Finally, his monastic retreat, death and the translation of his relics, along with an account of the miracles performed after his death, are described in chapters 21 to 29. The narrative concludes with an epilogue found in chapter 30. Gérard Nauroy describes the pattern as: a narrative of Saint Arnulf's life, his miracles, and the translation of his relics.<sup>36</sup> This pattern is very similar to the structure of Greek panegyric where the chronological summary of a person's life, the *praxeis*, is followed by a discussion of the person's character, the *ethos*, that Heffernan thought influenced the hagiographic genre.<sup>37</sup> The design of this narrative emphasizes Arnulf as a saint and this is the purpose of the hagiographer, to demonstrate for the reader the sanctity of Arnulf.<sup>38</sup> This emphasis helps explain the inclusion of the story about the Italian traveler who predicted the young Arnulf's future in chapter 2 of the *VA*. "... 'Scitote omnes et attendite, quoniam puer iste, qui natus est, sublimis adque summis honoribus gestandus, magnus erit apud Deum et homines'. Quod et deinceps verax probavit eventus."<sup>39</sup>

#### 4. *The Model of Sainthood Presented in the Vita*

The opening chapters of the *VA* describe the origins and early life of Saint Arnulf. The characterization of Saint Arnulf is not personalized, but is instead a rather stereotypical one. Of his family, we learn that he was of Frankish stock, noble birth and rich, married to a noble woman and had two sons. No details are given of his parents, or the name of his wife, or the names of his two sons. The account goes on to say that he was educated under Gundulf, he served under King Theudebert and that he was a renowned warrior. Again, no details are provided about how he served the king, or what battles he fought. His friendship with Romaricus is mentioned, as well as his acclamation as bishop by the people of Metz. The similarity between the careers of Romaricus and that of Saint Arnulf is not discussed. Perhaps the hagiographer assumed that his reader would

<sup>36</sup> NAUROY, *La Vita anonyme* (see n. 1), p. 299.

<sup>37</sup> HEFFERNAN, *Sacred Biography* (see n. 4), p. 31.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 35, "the sacred biographer's primary mission in writing the life is not to render a chronological record of the subject's life, Xenophon's *praxeis*, but rather to facilitate the growth of the cult."

<sup>39</sup> KRUSCH, *Vita* (see n. 12), p. 432, lines 28-30.

know. Romaricus was a Merovingian aristocrat who served at the courts of Theudebert and Chlotar II who renounced the world and took up the religious life. First he was a monk at Luxeuil and then at the double monastery of Remiremont founded on his own estate.<sup>40</sup> The description concludes with an account of Saint Arnulf's hospitality, generosity and humility. The reader is left with an impression of Saint Arnulf, but few detailed facts. It is the lack of details that emphasize the underlying stereotype. He was a Frank, of noble birth, rich, and a warrior who displayed the aristocratic and Christian values of hospitality, generosity and humility.

The model on which this stereotype is based has been the subject of academic debate. One such model proposed is a literary one. The saint is viewed as a Christian hero indicative of the epic literature characteristic of the early Middle Ages. The heroic quality of early mediaeval culture is used, for example, by Richard Southern as a foil to describe the changing world view of the high Middle Ages.<sup>41</sup> Ultimately, he sees this as a transition from the epic to romance, a view based on a reading of mediaeval literature originating from the late Victorian scholar William Ker.<sup>42</sup> Others seek the origins of this stereotype in the concept of the noble saint. Joseph-Claude Poulin in his analysis of changing notions of sanctity in the Carolingian Church sees the change as a matter of evolution from the noble saint to one that is more ascetic in nature as a result of the influence of monasticism, specifically the impact of Benedict of Aniane. In his view, the ideal of the noble saint in the Merovingian Church was so dominant that sainthood became almost automatic for those who had obtained the episcopal rank.<sup>43</sup> Gérard Nauroy in a variation on these views points to the consistency of the *VA* with the depiction of saintliness found in hagiography of the fourth century.<sup>44</sup>

Lellia Cracco Ruggini proposed a new reading of the *VA* premised on the idea that the concept of sanctity was in transition in the late seventh century.<sup>45</sup> This was a transition away from the 'noble saint' towards the

<sup>40</sup> H. LECLERCQ, "Remiremont", in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. by F. CABROL, Paris, 1913, cols. 2363-2369.

<sup>41</sup> R. W. SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages*, London, 1953, pp. 219-257.

<sup>42</sup> W. P. KER, *Epic and Romance: Essays on Medieval Literature*, 2<sup>nd</sup> ed., London, 1908.

<sup>43</sup> J.-C. POULIN, *L'idéal de sainteté dans L'aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)* (Travaux du Laboratoire d'histoire religieuse de l'Université Laval, 1), Québec, 1975, pp. 33-51.

<sup>44</sup> NAUROY, *La Vita anonyme* (see n. 1), pp. 301-306.

<sup>45</sup> CRACCO RUGGINI, *Crisis of the Noble Saint* (see n. 1), p. 116, "I should like to propose here a re-reading of the oldest *Vita Sancti Arnulfi*, whose author was a contemporary of its subject and, like him, familiar with the milieu of the palatine nobility of Austrasia in the central decades of the seventh century. Indeed certain elements, both traditional and innova-



emergence of a combination of sanctity with politics. Her position is based upon the political context of the period described in general terms by Paul Fouracre as a power conflict between the Austrasian and Neustrian aristocracy fueled by a weakened Merovingian monarchy.<sup>46</sup> This conflict occurred at the same time that the general secularization of the Church took place. The Frankish nobility gained control of the episcopacy and in a process of self-sanctification combined sanctity with political power.<sup>47</sup> Lellia Cracco Ruggini proceeds to recount the purported familial connection between Saint Arnulf and the Carolingian dynasty found in such Carolingian sources as Paul the Deacon's *Liber de episcopis Mettensibus* and the Carolingian *Vita* attributed to Pseudo-Umno.<sup>48</sup> But it is not immediately apparent that this political context is relevant when interpreting the *VA* and indeed appears somewhat anachronistic. The *VA* is a late Merovingian document most likely dating from the last half of the seventh century. The immediate predecessors of the Carolingians were deposed and in disgrace for much of this time until the restoration of Pippin of Herstal to power in 680 as Mayor of the Palace in Austrasia. Furthermore, the *Vita* itself does not identify Saint Arnulf's family, nor are his two sons mentioned by name. This lack of emphasis suggests that the hagiographer's purpose was to draw attention to the characterization of Saint Arnulf as the noble saint rather than the ambitions of his family. Indeed the reference to his noble origins is rather offhanded suggesting that his family was not the point of

tive, make the work a model of a very particular and living sanctity during a delicate phase of transition in the spiritual history of Merovingian Gaul."

<sup>46</sup> P. FOURACRE, "The Origins of the Carolingian Attempt to Regulate the Cult of Saints", in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. by J. HOWARD-JOHNSTON & P.A. HAYWARD, Oxford, 1999, pp. 143-165.

<sup>47</sup> FOURACRE, *Ibid.* p. 149-150, "... but also to indicate the way in which access to the holy had become a normal part of élite culture, that is, a normal attribute of power." CRACCO RUGGINI, *Crisis of the Noble Saint* (see n. 1), p. 118, "The 'family' monopoly of episcopal sees by the Frankish nobility between the seventh and eighth centuries and the vocation of this nobility for self-sanctification are well-known and explain the transformation undergone by monasticism in the Merovingian world." For the idea of self-sanctification see: F. PRINZ, *Frühes Mönchtum* (see n. 30), pp. 489-493.

<sup>48</sup> Paul the Deacon, "*Liber de episcopis Mettensibus*", ed. by G.H. PERTZ, vol. 2, Hanover, 1829 (Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum), pp. 260-268; Pseudo-Umno, "*Vita altera s. Arnulphi episcopi*", ed. by P. BOSCH, Acta SS., Iul. IV, 1729, pp. 434-436. Modern historians have, on the whole, accepted the authenticity of the Carolingian claim to descent from Saint Arnulf, but this is not undisputed. FOURACRE and GERBERDING, *Late Merovingian France* (see n. 1), summarizes the situation pp. 308-311 and provides the bibliography in n. 45. See also my "The Mass Pericopes for Saint Arnulf's Day from the Drogo Sacramentary", *Revue bénédictine*, t. 124, fasc. 2 (2014), pp. 298-324 where I argue that the attention of Charlemagne was drawn to Saint Arnulf by Angilram, bishop of Metz, as a result of the introduction of legislation limiting the cult of saints.

the observation, "Beatus igitur Arnulfus episcopus prosapie genitus Francorum, altus satis et nobilis parentibus atque oppulentissimus in rebus saeculi fuit; sed nobilior deinceps et sublimior in fide Christi permansit."<sup>49</sup>

An alternate reading to Lellia Cracco Ruggini is provided by Otto Oexle in his study on the connection between the Carolingians, the city of Metz and Saint Arnulf.<sup>50</sup> Rather than view Arnulf as the progenitor of the dynasty and, all of the political implications that claim might suggest, it is possible to view the association between saint and family as a simple one of patronage. The Carolingians, a family with connections to Metz, patronized the cult of Saint Arnulf once their political dominance had been established in the late seventh and early eighth centuries. From this perspective, the connection is not a matter of descent, but of patronage similar to the philanthropy of a modern wealthy family. The association of the dynasty with the cult of Saint Arnulf might explain the slowness with which the cult developed.<sup>51</sup> For much of the late seventh century the Carolingians or their immediate predecessors were in political disgrace. It is only with the victory of Charles Martel at the battle of Vincy in 717 that the dominance of the Carolingians was unquestionably in place. The date, 717, has some significance as it not only marks the victory of Vincy, but is also the traditional date for the name change of the Basilica of the Holy Apostles to the Abbey of Saint Arnulf. This renaming of Saint Arnulf's place of burial gives some credence to the view that Metz and its environs were among the last areas of Austrasia to acknowledge the primacy of Charles Martel.<sup>52</sup>

The archeological record gives some support to the view that the association of the Carolingian dynasty with the cult of Saint Arnulf was a matter of patronage rather than a statement asserting descent from the Saint.<sup>53</sup> Guy Halsall in his study of the settlement and social organization at Metz from the time of Roman antiquity until the rule of Charlemagne makes the point that this period of 'collapse' was not socially static but actually a period of dynamic social change.<sup>54</sup> He divides the time period into two

<sup>49</sup> KRUSCH, *Vita* (see n. 12), p. 432, lines 19-21.

<sup>50</sup> O. G. OEXLE, "Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf," *Frühmittelalterliche Studien*, I (1967), 250-364.

<sup>51</sup> J. M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford, 1983, pp. 174-175; M. PARISSE, "La reine Hildegarde et l'Abbaye St.-Arnoul de Metz," in *Actes du Colloque 'Autour d'Hildegarde'*, ed. by P. RICHÉ, C. HEINZ, & F. HEBER-SUFFRIN (Cahier du Centre de Recherches sur l'Antiquité Tardive et le Haut Moyen Age, 5), Paris, 1987, pp. 41-47.

<sup>52</sup> R. A. GERBERDING, *The 'Liber Historiae Francorum' and the Rise of the Carolingians*, Oxford, 1987, p. 139.

<sup>53</sup> This was brought to my attention by Prof. Paul FOURACRE of the University of Manchester who was kind enough to comment on a preliminary version of this paper.

<sup>54</sup> G. HALSALL, *Settlement and Social Organization: the Merovingian Region of Metz*, Cambridge, 1995. HALSALL employs an interdisciplinary approach that augments the documentary record with archeological evidence.

distinct phases. The first of these phases he dates to ca. 350 until 600 and the later period is from 600 until 750. It is to the later period that the rise of the Carolingians and their patronage of the cult occurred. During the first phase there is no physical evidence for the entrenched position of the leading families as an aristocracy. This situation changes in the later period where more obvious indications of wealth are present such as stone sarcophagi, above ground burial markers, and building in stone. These changes occur at the same time as the segregation of aristocratic burials from other graves in the community using either aristocratic churches or separate cemeteries. The appearance of aristocratic churches that is to say, either through the patronage of existing institutions, or the creation of new ones is of interest. In the early period, Guy Halsall saw indications that the transition from the provincial Roman city to the early Merovingian Metz was marked by a change in settlement patterns. Settlement was clustered around buildings of civic importance during the Roman period such as the forum and basilica, but in the early Merovingian period settlement moved away from these civic focal points to closer proximity to the community's churches. This Halsall interprets as a shift in mentality, "it is not difficult to see settlement moving away from the old secular centres of power (the forum, basilicas, and so on) to new spiritual extra-mural power bases (the churches) as a physical manifestation of this mental shift."<sup>55</sup> The Basilica of the Holy Apostles dates to this initial period and is later renamed the Abbey of Saint Arnulf during the second period after receiving patronage from the Carolingian family.

The portrayal of Saint Arnulf drawn in the *VA* would seem to conform to the stereotype of the noble saint prevalent in the western Church in late antiquity and the Merovingian era. The issue of the political significance of Saint Arnulf and the Carolingians is dependent on the veracity of the claim of descent, an irrelevant matter at the time of composition of the *VA* as the dynasty had not yet been established. Setting aside this question, there is still the matter of what purpose is served by this stereotypical characterization of Saint Arnulf. The narrative in these opening chapters balances his political and episcopal careers. The incipit names Saint Arnulf as a confessor that is someone whose holiness was exemplified by his profession of the faith. This combined with the prediction of his future made at his birth by the Italian traveler would suggest that the hagiographer in these chapters is responding to the unstated question why Arnulf should be considered among the saints.

The *Vita* also provides evidence for the contemporary process of canonization. Canonization as known in the modern Church is the result of

<sup>55</sup> HALSALL, *Ibid.*, p. 251.

a gradual development that eventually became a uniquely papal prerogative.<sup>56</sup> However, this did not occur until later in the Middle Ages after the eleventh century, before then canonization in the early Church was a matter in the hands of the local bishop.<sup>57</sup> The *VA* describes the process in some detail.<sup>58</sup> Following an undetermined lapse in time after Arnulf's death, Goericus, his successor as bishop of Metz, called a council to determine if Arnulf was worthy of canonization. The council was attended by other bishops and clergy. Agreement having been obtained, the body was translated from its original place of burial in the Vosges to the Basilica in the city of Metz. The clergy, Duke Noddo,<sup>59</sup> a member of the local nobility, and the general populace, accompanied the cortège. In this way, the hagiographer conveyed the message that the Church, state and people acknowledged Arnulf's sanctity. This acknowledgement is further confirmed by two proofs offered by the hagiographer. When the original tomb was opened, the corpse was found to be sweet smelling and, following reburial at Metz, his new tomb became a place of miraculous healing.

Our hagiographer having shown through Arnulf's profession of faith why he could be considered a saint, and then describing the local process of canonization, continued this theme in the final chapters of the *VA* to provide further proofs of his sanctity by recounting the miracles performed by Saint Arnulf in life and after his death. Late Merovingian hagiography is characterized according to Paul Fouracre by the predominance of thaumaturgical miracles, that is to say, miracles which provide assistance to humanity such as freedom from demonic possession, healing and so forth. These sorts of miracles certainly abound in the *VA* and perhaps can be thought to dominate. However, the other type of miracle categorized as transcendental in nature that displays divine power at work in the world, is also present.<sup>60</sup> The significance of the presence of miracles of the transcendental type is taken as an indication of Irish monastic influence on

<sup>56</sup> For a discussion of the development of this process see: *Canonization, Theology, History, Process*, ed. by W. H. WOESTMAN, Ottawa, 2002. One of the earliest instances of papal canonization occurred in 1035 with the canonization of Symeon of Trier. See T. HEIKKILÄ, *Vita s. Symeonis Treverensis: ein hochmittelalterlicher Heiligenkult im Kontext* (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia Humaniora = Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 326), Helsinki, 2002.

<sup>57</sup> This role of the bishop developed quite early in the Church and is discussed in some detail by P. BROWN, *Cult of Saints* (see n. 7), pp. 8-9; 31-33; 125.

<sup>58</sup> KRUSCH, *Vita* (see n. 12), chapters 23-26, pp. 442-444.

<sup>59</sup> EBLING identifies Noddo as Duke of Mosel-Gau. See: H. EBLING, *Prosopographie der Amtsträger des Merowingerreiches von Chlothar II. (613) bis Karl Martell (741)* (Beihefte der Francia, 2), München, 1974, pp. 195-196.

<sup>60</sup> FOURACRE and GERBERDING, *Late Merovingian France* (see n. 1), pp. 134-135.

the continent because miracles in Irish hagiography are almost exclusively transcendental in nature.

One such transcendental miracle is given in chapter 20 of the *VA* describing the burning of Metz caused by a fire in one of the King's warehouses.<sup>61</sup> Saint Arnulf and his clerical companions were awakened from sleep to find the city burning. Instead of fleeing the city, they visited the site of the fire and prayed. The fire miraculously was put out and Saint Arnulf with his companions said Matins, one of the canonical hours of the Divine Office. The account ends with a heavenly voice declaring that Saint Arnulf had saved the city. This miracle is significant because it gives us some indication about the identity of the hagiographer. He writes: "Nosqui iam deinceps secure de periculo subacto, gratias agentes Deo, dictis, matutinis, ad lectulos nostros remeavimus" and a little later "Mirantibus nobis omnibus virtutem quam vidimus de igne prostrate, frater ille hanc visionem narravit."<sup>62</sup> The use of the first person plural and choice of pronouns in these two sentences has the effect of interjecting the hagiographer into the narrative as a participant. He was present and participated with Saint Arnulf in the saying of Matins suggesting that he was a cleric. Also suggestive of his possible rank as a monk are the allusions found throughout the *VA* that shows the narrator had special knowledge of the monastic community at Metz. For example, in chapter 15 he gives very specific details concerning the location of Saint Arnulf's cell in the Vosges and in another chapter discloses the name of an Abbot called Arnegausio.<sup>63</sup>

In counter to this literal reading of the *VA* it must be pointed out that the interjection of the hagiographer into the narrative of the story contradicts the evidence provided in chapter one where he states clearly that Saint Arnulf was unknown to him and that the details of his *Vita* were provided by those who had known the saint. This inconsistency would suggest that the story of the miracle of the fire was copied from an unacknowledged source and that the hagiographer was careless in not modifying the grammar. It might still be argued, however, that the copied passage supported in some way the hagiographer's status as a cleric in that the scene in which he inadvertently placed himself was a familiar one that is the saying of the Divine Office and it was this familiarity that lead him to make his grammatical error. There is some evidence for the derived nature of this chapter. Gérard Nauroy believes the miracle was added to the tradition of Saint Arnulf after the development of his cult. He argues that fire was a common theme found in the Old Testament and that similar mir-

<sup>61</sup> Krusch, *Vita* (see n. 12), pp. 440-441.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 441, lines 5-6; lines 10-11.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 438, lines 13-15.

acle stories were to be found in hagiography before and after the time of Saint Arnulf.<sup>64</sup>

The text of the *VA* provides some evidence concerning the identity of the anonymous author of the work. He was most likely a monk. This is suggested by his knowledge of the hours of the Divine Office and his reference by name to a specific abbot. He was most likely living in a monastic community influenced by Irish monasticism. This is suggested by the use of miracle stories that are both thaumaturgical and transcendental in nature. Transcendental miracles are a characteristic of Irish hagiography and not usually found in examples of hagiography from the continent. The Irish monastic tradition was particularly strong in the Vosges and Messin region. The monastery of Luxeuil founded by Saint Columban established throughout this area a cluster of sister houses that lived following his Rule rather than the Rule of St. Benedict. Among these establishments the most notable besides Luxeuil itself were the houses of Annegrai, Fontaine, Lure and Remiremont. However, monks from Luxeuil were responsible for the foundation of more than sixty monastic houses throughout the northeast region of Austrasia and Burgundy. Among these lesser establishments were ones at Metz and Altevillar, another community near Metz.<sup>65</sup> Lellia Cracco Ruggini baldly asserts without discussing any of the details that influenced her conclusions that the *VA* was written by a monk of Metz.<sup>66</sup> Monique Gouillet states that it was written by a monk from the Basilica of the Holy Apostles, but again with no explanation for her ascription.<sup>67</sup> There is a circumstantial case to be made that our anonymous hagiographer was in fact a monk of Remiremont. There are a number of associations between Saint Arnulf and Remiremont. The monastery was co-founded by his friend Romaricus. Remiremont was the original place of the internment of Saint Arnulf before his translation to the Basilica of the Holy Apostles in the city of Metz. According to the testimony of the *Vita*, it was at Remiremont that the cult of Saint Arnulf first found expression. Finally, it needs to be recalled that the author of the *Vita* cites at the beginning of his narrative that he obtained his information about Saint Arnulf from those who knew him in life. The most likely location for this collective memory is the monastic community at Remiremont where Saint Arnulf spent the final years of his life. However, it needs to be stressed that in light of our cur-

<sup>64</sup> NAUROY, *La Vita anonyme* (see n. 1), p. 312-313.

<sup>65</sup> FOURACRE and GERBERDING, *Late Merovingian France* (see n. 1), pp. 144-145; CRACCO RUGGINI, *Crisis of the Noble Saint* (see n. 1), pp. 125-126; M. STOKES, *Three Months in the Forests of France: A Pilgrimage in Search of Vestiges of the Irish Saints in France*, London, 1895, p. 74, and appendix vi, pp. 254-255.

<sup>66</sup> CRACCO RUGGINI, *Crisis of the Noble Saint* (see n. 1), p. 134.

<sup>67</sup> GOULLET, *Lateinische Literatur* (see n. 1), p. 188.



rent knowledge an ascription of the *Vita* to a monk of Remiremont is only a possibility rather than a certainty.

In summary, the preceding review of the internal evidence of the *VA* has shown that its likely date of composition was sometime in the last half of the seventh century. This conclusion is independent from the reference to Chlodulf in the explicit that may well be a later interpolation on the text. A late seventh century date is based on the reference to contemporaries of Saint Arnulf having been consulted by the hagiographer found in chapter one. Less certain is the evidence from the oblique references throughout the text to the monastic background of the author, as well as, the possible Irish influence that point to a place of composition in a monastic community perhaps Remiremont itself with its connection to Saint Arnulf and the monastery of Luxueil founded by Saint Columbanus. More certain is the purpose of the anonymous hagiographer. His purpose was threefold in nature. His first intent was to explain, using the stereotype of the noble saint, why Arnulf was sanctified. His next aim was to show how Arnulf's canonization took place with the approval of the whole community. Finally, through the recitation of the miracles wrought by Saint Arnulf while alive and those performed after his death, the hagiographer demonstrated that Saint Arnulf was truly among the community of the saints.

### 5. *How the Vita Was Used*

The modern reader may be forgiven for thinking of the intended audience of the *VA* always in terms of a reader rather than a listener.<sup>68</sup> The act of personal reading is after all how we approach the work, regardless of our intentions either of curiosity or devotion, and naturally we can project this assumption unconsciously into the past. This assumption can lead to the mistaken conclusion that hagiography was primarily an instructional literature. It is perhaps necessary to recall the obvious that the *VA* would have been heard, as well as read depending upon its use. Hagiography was used in the liturgical veneration of the saints, as well as to instruct and edify the

<sup>68</sup> The discussion here deals with the use of hagiography in the liturgy and in the monastic life. There is another thread in the literature that deals with communication theory and issues in literacy. The reader's attention is drawn to the monographic series *Utrecht Studies in Medieval Literacy*. See in particular W. S. von EGMOND, *Conversing with the Saints: Communication in Pre-Carolingian Hagiography from Auxerre* (Utrecht Studies in Medieval Literacy, v. 15), Turnhout, 2006. In the same series appears "A Bibliography of Works on Medieval Communication", ed. by Marco MOSTERT, in *New Approaches to Medieval Communications* (Utrecht Studies in Medieval Literacy, v. 1), Turnhout, 1999, pp. 193-318.

individual reader. For this reason the intended audience of the *VA* should be seen as both lay and clerical.

Hagiography was used in the liturgy directly as lessons read during the hours of the Divine Office on the various feast days for the different saints. This was a practice of the Western Church from earliest times originating with the reading of the acts of the martyrs.<sup>69</sup> In Merovingian France, the earliest evidence for such practice is found in the hagiographical writings of Gregory of Tours.<sup>70</sup> An indirect use of hagiography in the liturgy of the Gallican rite is suggested based on evidence from the *Missale Gothicum*. The prayer texts for the Gallican local saints found throughout the sanctoral cycle of the sacramentary were based or at least influenced by the relevant hagiographical literature.<sup>71</sup> Again, Thomas Head describes the development by the eleventh century of a monastic liturgy in celebration of local saints that is once more influenced by the hagiographical tradition.<sup>72</sup> There is ample evidence, therefore, for the use of the *Vitae sanctorum* directly or indirectly in the liturgy.

Similarly to hagiography in general, there are some indications that the *VA* was used directly in the liturgy for Saint Arnulf's Day. Selections from the *Vita* were read as lessons during the Divine Office. As we have seen earlier, copies of the Cistercian legendary or miracle collections from the eleventh century and later are well represented in the corpus of manuscripts of the *VA*. The organization of these monastic collections by the liturgical calendar was an indication, in the opinion of Bernhard Bischoff, of their purpose to serve in the Divine Office and as reading in the refectory.<sup>73</sup> In addition to these monastic collections, there is the evidence provided by the somewhat earlier manuscript Paris, BnF, Lat. 10865.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> A broad historical review of the liturgical use of hagiography is found in B. DE GAFFIER, "La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident", *Analecta Bollandiana*, 72 (1969), pp. 135-166; Gallican practices are described by E. Rose, "Liturgical Commemoration of the Saints in the Missale Gothicum (Vat. Reg. Lat. 317): New Approaches to the Liturgy of Early Medieval Gaul", *Vigiliae Christianae*, v. 58, no. 1 (Feb. 2004), pp. 75-97.

<sup>70</sup> DE GAFFIER, *La lecture* (see n. 69), pp. 147-148; FOURACRE and GERBERDING, *Late Merovingian France* (see n. 1), p. 74.

<sup>71</sup> "The comparison of the liturgical prayer texts for the Gallic saints and martyrs in the Gothic Missal with the hagiographical material concerning these saints shows a close connection between the prayers with which the saints are honoured on their feast days and the texts in which their life and death are described," ROSE, *Liturgical Commemoration* (see n. 69), p. 90.

<sup>72</sup> HEAD, *Hagiography* (see n. 7), pp. 121-127, 131-132.

<sup>73</sup> B. BISCHOFF, *Latin Palaeography: Antiquity & the Middle Ages*, translated by D. Ó CRÓINÍN & D. GANZ, Cambridge, 1990, p. 217.

<sup>74</sup> This manuscript was known to KRUSCH as Paris, BnF, Suppl. 1002.

The provenance, contents, and quality of production of this manuscript speak to its liturgical purpose. The manuscript dates from the tenth or possibly eleventh century. Bruno Krusch and the Bollandists date it to the tenth century while the Bibliothèque nationale suggests an approximate date of either tenth or eleventh century.<sup>75</sup> The Bibliothèque nationale purchased the codex in 1837. Originally, it formed part of the collection of the monastery of St.-Maximin of Trier. Trier was the metropolitan see of Metz. The connection to Metz is reinforced by the contents of the manuscript. It contains a copy of the *Vita* of Saint Willibrord, a copy of the *VA*, lessons for the feasts of the Virgin Mary, a hymn to Saint Arnulf, and a sermon by Saint Augustine on Saint Vincent. Willibrord was the founder of the monastery of Echternach located in the see of Trier. All of the contents included in the manuscript would be suitable readings to be used in the Divine Office. The manuscript is executed in a high quality version of the Caroline miniscule of the German type and includes decorated initials in the Franco-Saxon style. Yitzhak Hen believes that the manuscript was written and decorated by the same scribe responsible for the Echternach Sacramentary found in Paris, BnF, Lat. 9433.<sup>76</sup>

While there is manuscript evidence for the use of the *VA* in the Divine Office; strangely, there is no such evidence for the use of the *Vita* in the prayer texts of a Mass for Saint Arnulf's Day. Unfortunately, no Gallican sacramentary for Metz has survived as in the case of the *Missale Gothicum* that is thought to come from Autun.<sup>77</sup> Sacramentaries are local in nature and the sanctoral cycle of each reveals the universal and local saints venerated in each separate see. Saint Arnulf was not a saint of the universal Church, but a local patron saint of Metz and as such would not be expected to appear in the cycle of the *Missale Gothicum*. There is some indication, however, that no individual Mass liturgy for Saint Arnulf existed in the Merovingian Church. Such evidence is provided by the Drogo Sacramentary from the mid-ninth century. This sacramentary contains pericopes for a Mass on Saint Arnulf's Day. The prayer texts derive not from the *VA* but from sources dependent on the Ambrosian liturgy. Given that the Drogo Sacramentary was commissioned for use in Metz by Drogo, the Bishop, it would seem likely that had a Merovingian Mass for Saint Arnulf existed it would have been copied rather than modifying a liturgical form from the Ambrosian rite.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> *Supra*, n.13.

<sup>76</sup> Y. HEN, *The Sacramentary of Echternach* (Paris, Bibliothèque nationale ms. lat. 9433) (Henry Bradshaw Society, v. 110), London, 1997, pp. 9-10, 16.

<sup>77</sup> ROSE, *Mass Pericopes* (see n. 48), pp. 77-78.

<sup>78</sup> NASON, *Liturgical Commemoration* (see n. 69), pp. 307-313.

Readings from the *VA* occurred in another setting, a non-liturgical one, the monastic refectory, where the monks listened to excerpts from it while taking their meals. The manuscript evidence with its abundant examples of monastic legendaries supports the connection between the *VA* and a monastic audience. Indeed the Rule of Saint Benedict provides for personal, as well as communal reading as part of the daily monastic life. This requirement was reinforced by Benedict of Aniane, the monastic reformer associated with the rule of Louis the Pious, who recommended the reading in the cloister of the *Vitae* as part of the celebration of the feast days of the different saints.<sup>79</sup> If, as in the view of Thomas Head, the primary audience of hagiography was a monastic one, it was not, as he pointed out, exclusively so.<sup>80</sup> This is quite evident in the case of the *VA*. The secular as well as the regular clergy of Metz observed Saint Arnulf's day as he was one of the patron saints of the diocese. As indicated by the sanctoral cycle used in the Drogo Sacramentary where Mass pericopes for Saint Arnulf's day are found among the liturgy for other saints commemorated at Metz. Such observance was required in the Carolingian church under canon 36 of the Council of Mainz held in 813 that stipulated the liturgical commemoration of local saints.

A lay audience is problematic for at best the laity was only a passive participant in the liturgy. Although the monastic liturgy for the commemoration of the saints was open in part to the laity of the community who could attend the nocturnal and morning offices, there were two impediments to full participation. Church architecture demonstrates the first of these impediments with the formal segregation of the lay congregation in the nave of the Church while the clergy assembled in the chancel. This segregation was to be further enhanced in the later Middle Ages with the construction of the rood screen. Nevertheless, the *ciborium*, a physical barrier around the altar itself, was present at this time. In this way, Church architecture demonstrated the symbolic distance between the role in the liturgy played by the clergy on the one hand and the role of the laity on the other. A further impediment perhaps of more import than the segregation of the laity was the issue of comprehension. The language of the liturgy was obviously Latin and there is the whole issue of how closely late Merovingian Latin corresponded to the spoken language that was to emerge within a few generations as Old French. Of course, in other parts of the Western

<sup>79</sup> K. HEENE, "Merovingian and Carolingian Hagiography: Continuity or Change in Public and Aims?", *Analecta Bollandiana*, t. 107 (1989), p. 427, note 47.

<sup>80</sup> "These hagiographic works could reach a large audience with this message of saintly *virtus* because they provided the *lectiones*, or liturgical readings, used on the feasts of the saints. Their primary audience was monks and canons ..." HEAD, *Hagiography* (n. 7), p. 121.

Church, Latin was always an acquired language and a comprehension of the liturgy by the laity in general would not be assumed, as for example, in Anglo-Saxon England. It may be concluded from this, therefore, that the choice of language of the *VA* was an indication that a lay audience was peripheral to the intent of the hagiographer.

The divergence of Merovingian Latin into the vernacular language of Old French and the appearance of Church Latin in the Carolingian period corresponds with the appearance of two literary innovations that may have impacted upon the aims and objectives of hagiography.<sup>81</sup> These innovations were the new emphasis put upon the sermon and the revision of the Merovingian *Vitae* into the more refined language of Church Latin. Charlemagne commissioned Paul the Deacon to compile a volume of sermons that he authorized for use throughout the Carolingian Church. In addition, the Council of Tours held in 813 authorized the preaching of sermons in the vernacular language of the community. Katrien Heene argues in light of these Carolingian innovations that the new emphasis upon the sermon was a pastoral one aimed at the instruction of the laity who could no longer be assumed to comprehend Latin.<sup>82</sup> The Merovingian *Vitae* were revised in Church Latin because they were intended for a clerical and in particular a monastic audience. Katrien Heene's analysis holds true at least in part when applied to the *VA*.

There is from the tenth or eleventh century a surviving text of a sermon for the feast day of Saint Arnulf found in manuscript Metz, Bibliothèque municipale, Ms. 494.<sup>83</sup> The provenance of the manuscript is the Abbey of Saint Arnulf and this monastic association is strengthened by a textual reference in which the officiant addressed the congregation in terms of "*fratres dilectissimi*."<sup>84</sup> A monastic setting for the sermon is further reinforced by the choice of language as it was written in Latin. The text is independent from either the *VA* or its later Carolingian adaptation showing no derivation from the narrative developed in either source. Instead references are drawn not from these hagiographical sources for Saint Arnulf but are

<sup>81</sup> See HEENE, *Merovingian and Carolingian Hagiography* (see n. 79), pp. 416-418 for a discussion of the issue of language comprehension and in particular n. 5 where a summary of the relevant bibliography is outlined.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 421-422.

<sup>83</sup> The text is found on ff. 32r-44r and is part of a compilation of the works of Alcuin and a copy of the *Liber de episcopis Mettensibus* by Paul the Deacon; SAMARAN provides a brief description of the manuscript and dates it to the tenth or eleventh century, see his *Catalogue des manuscrits en écriture Latine, t. V, Est de la France*, Paris, CNRS, 1965), p. 185; for the library of the Abbey of Saint Arnulf see A. PROST, *Notice sur la collection des manuscrits de la Bibliothèque de Metz*, Metz, 1877, pp. lvi-lxvi.

<sup>84</sup> See Metz, BM, Ms. 494, fol. 32r line 4.

scriptural in origin.<sup>85</sup> Unlike Katrien Heene's assertion that the sermon in the Carolingian Church became an instrument in lay instruction this sermon was most likely intended for a monastic audience.

However, in addition to the sermon for Saint Arnulf's Day, there is also extant a Carolingian redaction of the *VA*. In the catalogue of the Bollandists the redaction appears as number *BHL* 693. This redaction (*VAU*) is one example of a general phenomenon that revised Merovingian *Vitae* into Church Latin. Katrien Heene explains that this trend was motivated by the regard for Church Latin held by Louis the Pious and the members of his entourage such as Benedict of Aniane.<sup>86</sup> The Carolingian redaction of the *VA* is by an anonymous author traditionally designated as Umno.<sup>87</sup> This is a misleading designation caused by confusing the name Umno for the word *immo* found in the incipit of the *VAU*. The rendering of Saint Arnulf's name as Arnulph is an indication of the self-consciousness of the language of the text and the *VAU* does not appear to have had a lasting impression. The corpus of manuscripts indicates that the Carolingian redaction did not replace the original version of the *Vita* and that it was the Merovingian original that was copied continuously throughout the Middle Ages. Only one manuscript of the *VAU* has survived and it was this manuscript that was used by Peter van der Bosch in his edition of the *VAU* published in the *Acta sanctorum*. Unfortunately, the minimal description provided by Peter van der Bosch does not enable the manuscript to be identified beyond the generalities that it was an ancient manuscript from Vic.<sup>88</sup> This provenance is of some note given that Vic is a diocese in the Spanish March that under Louis the Pious, as king of Aquitaine, was part of the Carolingian empire.

If the *VAU* is not notable in itself, having little apparent effect on the transmission of the text, it does represent the final stages in the development of the hagiographical narrative. Chapter one of the *VAU* identifies the parentage of Arnulf with some precision claiming that his father was from Aquitaine and that his mother was a Suevi. In chapter seven the story of the miraculous recovery of the discarded ring is recounted. Chapter nine provides a genealogy of the Carolingian dynasty in which we learn that the family is descended from Saint Arnulf through the marriage of his son with Begga, the daughter of Pepin of Landen. The references to his son

<sup>85</sup> References are made to the faith of Abraham in fol. 37v; there are other references to Abraham, Moses and Aaron in fol. 40v.

<sup>86</sup> HEENE, *Merovingian and Carolingian Hagiography* (see n. 79): p. 427 "Especially the love for Latin as a Church language of Louis the Pious and his surroundings may have promoted the writing of saints' lives".

<sup>87</sup> For the text of the Carolingian revision see the edition by the Bollandist Peter van der BOSCH from 1725 in the *Acta SS., Iul. IV*, pp. 434-436 and 440-445.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 440.



do not use the name Ansegisel found in the *Liber historiae Francorum*, but instead refer to him as Anchises. It seems quite apparent on the basis of these additions to the text that the *VAU* is following the *Liber de episcopis Mettensibus* by Paul the Deacon.<sup>89</sup> Of these additions to the narrative only the miracle of the ring seems to have been interpolated into the text of the *VA*. The dynastic claims, references to Anchises and the details of the parentage of Saint Arnulf were not incorporated into the textual tradition of the *VA*.

The date of composition for the *VAU* is problematic. In general terms as mentioned previously, the Carolingian redactions of Merovingian *Vitae* have been associated by Heene with Louis the Pious and his entourage. Certainly, there are indications that point to the rule of Louis the Pious who was king of Aquitaine from 781 and emperor from 814 until his death in 840. There is the evidence of the Vic manuscript and the mention within the text of Louis by name.<sup>90</sup> As well, there are the borrowings from the *Liber de episcopis Mettensibus* a work commissioned by Angilram bishop of Metz sometime in the period from 782 to 785. These facts give an approximate ante quem date, but no indication of the final date after which the *VAU* could not have been written. Indeed, Lodewijk Engels writing about the *Vita* suggests that it dates after Louis the Pious.<sup>91</sup> Unfortunately, he gives no indication why he thinks such a date is correct. Monique Goullet, Like Lodewijk Engels, dates the *VAU* after Louis the Pious, believing it to date from the late tenth century.<sup>92</sup> In favour of this later date of composition is the apparent resistance of Charlemagne to the claim of descent from Saint Arnulf which might tend to preclude an early date for the *VAU*. Charlemagne never acknowledged in an open manner that Saint Arnulf was his ancestor. The details of his will provided by Einhard in his biography of Charlemagne does not record a specific bequest to the Church at Metz or the Abbaye de Saint-Arnoul even though a substantial portion of his estate was left to other important sees in the Frankish Church. It is true that the Abbaye de Saint-Arnoul does contain some Carolingian burials and the church was often referred to as the Carolingian family mausoleum. However, Charlemagne left no plans for his burial there and instead was buried at Aachen. His parents were interred at St.-Denis. Only the immediate family of Hildegard, Charlemagne's second wife, is to be found

<sup>89</sup> NASON, *Mass Pericopes* (see n. 48), pp. 313-318.

<sup>90</sup> BOSCH, *Op. cit.* (see n. 87), c. 9, p. 442.

<sup>91</sup> L. J. ENGELS, "Verses on St. Arnulf of Metz (Walther Nr. 6440)", in *Fructus centesimus: Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, ed. by A.A.R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, C.H. KNEEPKENS, Steenbrugis, 1989, pp. 153-165; see p. 156.

<sup>92</sup> M. GOULLET, *Lateinische Literatur* (see n. 1), p. 189.

buried in the abbey. Undisputed documentary evidence for a descent from St. Arnulf does not exist until later in the Carolingian period in particular from the reign of Charles the Bald. It is in the dedication of the *Carmen de exordio gentis Francorum* to Charles the Bald that the claim of descent is stated clearly.<sup>93</sup> This might suggest that sometime between the deaths of Charlemagne in 814 and Charles the Bald in 877 the claim of descent ceased to be resisted by the Carolingians.

With the interpolation of the ring story into the text of the *VA*, the hagiographical traditions of Saint Arnulf were completed. Three versions of the narrative existed: the original Merovingian *Vita*, its Carolingian redaction attributed to Umno, and a version of the original *Vita*, possibly from the eleventh century, in which was inserted the ring story. This last version Bruno Krusch included in his edition of the *VA* as an alternate reading based on a manuscript he identified as Metz, G.80 from the eleventh century.<sup>94</sup> Of these various versions only the Carolingian redaction appears to have been a textual dead end. Subsequent copies of the *Vita* were from the original or its modified versions. The same preference for the original or the modified original version is evident where the hagiographical tradition was used in other aspects of the Saint's cult such as sacred art.

Two examples survive of sacred art that draw upon the hagiographical traditions of Saint Arnulf. The first of these is found in an example of book illumination using the *VA*. The Drogo Sacramentary contains Mass pericopes for the feast day of Saint Arnulf.<sup>95</sup> These prayers are accompanied by a historiated initial D. The illumination is a set of six vignettes of the life of Saint Arnulf that derive from the original version of the *VA*.<sup>96</sup> The sacramentary was commissioned for the Church at Metz by Drogo the Archbishop who was the natural son of Charlemagne and half-brother to Louis the Pious. As well, Drogo served Louis as Archchaplain. His episcopacy was from 826 until 855 and enables us to date the sacramentary with some precision. So, the Drogo Sacramentary provides evidence that in the mid ninth century neither the Carolingian redaction, nor the modified version of the original *Vita* was used as a source. Instead the illustrator turned to the original Merovingian *Vita* that is to suggest perhaps the *VAU* had yet to be written at the time the Drogo Sacramentary was created.

<sup>93</sup> MGH, *Poet.* II, pp. 141-145.

<sup>94</sup> KRUSCH, *Vita* (see n. 12), p. 430, 434; Dom Pierre-Maurice Bogaert of the *Revue Bénédictine* has drawn to my attention that the modern designation for this manuscript is now Metz, BM ms. 527.

<sup>95</sup> Paris, BnF, Lat. 9428, ff. 91r-92v.

<sup>96</sup> NASON, *Mass Pericopes* (see n. 48), pp. 304-306.

The second example of sacred art involving the cult of Saint Arnulf is found in a set of ten verses used as *versus ad picturas* or as inscriptions to accompany wall paintings. These wall paintings would have been used for the decoration of churches.<sup>97</sup> The verses are found in a manuscript written at Trier in the mid or late twelfth century.<sup>98</sup> These verses had originally been identified as references to an unnamed Visigothic bishop, but the study by Lodewijk Engels shows they are in fact references to Saint Arnulf.<sup>99</sup> His analysis concludes that the verses were based on the original version of the *VA* as modified with the interpolation of the ring story rather than the Carolingian redaction.<sup>100</sup> He believes the verses date from either the tenth or eleventh centuries and suggests the place of composition is the Lorraine, possibly Metz.<sup>101</sup> Again, on the basis of these verses we can surmise that the *VAU* had been written by the time of their composition, yet the author continued to refer back to the *VA* as modified rather than follow the Carolingian redaction.

## 6. Conclusion

In an era, where there is such a paucity of historical records surviving into the present, it is remarkable, by way of contrast, that so much information remains available about Saint Arnulf of Metz. The relative richness of this record, if not just an accident of history, is an indication of the importance placed upon the cult by his contemporaries. There is the temptation to seek a political significance in this contemporary fascination with his cult. Certainly, there are some political considerations to take into account concerning the cult and the Carolingian dynasty. But to unduly emphasize the political significance of this would be misleading and needs to be qualified by the observation that the existing evidence is primarily monastic in nature and it is, therefore, this monastic association that explains the richness of the surviving historical record. This monastic context is understandable given that the Abbey of Saint Arnulf and, its pre-

<sup>97</sup> For the Carolingian use of wall paintings accompanied by inscriptions see: T. F. X. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians* (The Middle Ages Series), Philadelphia, 2009, pp. 338-340; 344-347.

<sup>98</sup> Brussels, Bibl. Royale ms. 10615-720, fol. 71.

<sup>99</sup> ENGELS, *Verses on St. Arnulf* (see n. 91), pp. 154-155.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 163, "A few details seem to suggest that the verses fit in better with the old *Vita* as it reads after the interpolation of the story of the ring, i.e., at last [sic] in the tenth century, than with the so called *Ummo*".

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 165, "It seems impossible to define their date and provenance with precision; probably they have been composed between c. 900 and c. 1100, somewhere in the Lorraine, perhaps in Metz".

decessor the Basilica of the Holy Apostles, was the caretaker of the Saint's relics and served, for this reason, as the very epicentre of his cult.

The Abbey of Saint Arnulf, however, was not the only monastic community with links to his cult. Other local monasteries such as Echternach founded in 700, Fulda in 744, and Gorze in 748 also had such links and in each instance also had some connection to the Carolingians. It is at Echternach that the origins of the liturgical manuscript Paris BnF Lat. 10865 can be placed. The monastery was established by the Anglo Saxon missionary Saint Willibrord and was patronized by Charles Martel. Fulda established by Saint Sturm, an associate of Saint Boniface, was made a royal monastery under Charlemagne and had an altar dedicated to the Saint. Gorze founded by Chrodegang, bishop of Metz under Pepin III and held a reliquary of Saint Arnulf.<sup>102</sup> These monastic connections speak to the local nature of the cult and at the same time reinforce the connection with the Carolingian dynasty. There is a conundrum with these monastic connections. The epicentre of the cult was the Abbey of Saint Arnulf yet it was an obscure and unimportant establishment in relation to the other named monastic communities which represent some of the most well-known monasteries of the Carolingian Church. Surely, if Saint Arnulf was the actual ancestor to the dynasty his burial place would have been so well endowed by the family so as to propel it out of relative obscurity?

The *VA* represents, after Saint Arnulf's burial and subsequent canonization, the first step in the development of his cult. Sometime between the mid to the late seventh century the *VA* was composed most likely in a monastic setting. The *Vita* was written possibly at the instigation of Saint Arnulf's son Chlodulf, by an anonymous hagiographer who may well have been a cleric, even a monk himself. The text addressed such issues as why Arnulf had been canonized, how the canonization had taken place, and gave proofs of his sanctity. The narrative established in the *VA* remained unchanged until modified in the ninth century by the inclusion of the ring motif first found in the *Liber de episcopis Mettensibus* by Paul the Deacon that was later incorporated in the *VAU*. What is known of the extant liturgical and artistic aspects of the cult reflect this narrative. It is for this reason, that the *Vita* should be viewed as the basis upon which was built the subsequent cult of the Saint.

The commemoration of Saint Arnulf never became a universal cult in the way that Saint Martin of Tours or St.-Denis was in the Frankish Church. He was a local patron saint of the diocese of Metz that for a time became a patron saint of the Carolingians. It is unclear if this connection

<sup>102</sup> WALLACE-HADRILL, *Frankish Church* (see n. 51), pp. 174; OEXLE, *Die Karolinger und die Stadt* (see n. 50), p. 361.

was based on the descent of the Carolingians from Saint Arnulf or resulted from their patronage of his cult because of the connection of the family with Metz. What does seem to be clear is that the claim of descent was advanced by Angilram, Bishop of Metz and Archchaplain to Charlemagne, in an attempt to protect the cult at a time when imperial legislation was restricting the cult of saints. The claim appears to have been resisted by Charlemagne and accepted without hesitation by his grandson Charles the Bald. With the disappearance of the Carolingian dynasty the cult became once again a local matter.

### *Summary*

This study examines the *Vita Sancti Arnulfi* (BHL 689-692), an anonymous hagiographical life of Saint Arnulf of Metz who was a seventh century bishop of that city. The approach taken emphasizes the religious context of the work in an attempt to make known how contemporaries would have understood the narrative. The analysis begins with an examination of the manuscript evidence. The early manuscripts dating before the twelfth century are categorized on the basis of contents and function into three groups: (i) monastic legendary or miracle collections, (ii) collections of a local interest focused upon Metz, and (iii) liturgical collections. The discussion then turns to an examination of the text of the *Vita* dealing with such questions as the intended audience and the hagiographer's purpose in writing. Finally, the way in which the *Vita* was used is summarized and its influence on the hagiographical tradition assessed. Some conclusions reached are the dating of the composition of the work to the last half of the seventh century and identifying the place of composition within a monastic community in the Vosges and Messin region that was influenced by the Irish monastic tradition. The Abbey of Remiremont is suggested as a possible site. An argument is made that the *Vita* was the focal point of the liturgical veneration of Saint Arnulf serving in a similar manner as do relics within the cult of relics.





# Between Fragment and Compilation: A Virgin's Vision of the Afterlife<sup>1</sup>

Virginia BURRUS

(Syracuse, New York)

with

Marco CONTI

(Rome)

Three tenth-century Spanish manuscripts preserve, in whole or in part, an anthology of female saints' Lives likely compiled in the ninth or early tenth century. Six of the eight hagiographies are of late ancient provenance, including three originally composed in Latin – the Lives of Constantina, Helia, and Melania the Younger – and three translated from Greek – the Lives of Castissima (Greek: Euphrosyne), Pelagia of Antioch, and Mary of Egypt. A seventh derives from Visigothic Spain – Valerius of Bierzo's letter in praise of Egeria, written in the last quarter of the seventh century. This study focuses on an eighth text included in the anthology, the Life of an unnamed virgin who is granted a vision of heaven and hell. A Latin edition and English translation of this text are appended.

At first glance, *Vita cuiusdam uirginis* appears likely to be the work of an early medieval author. Scholars generally agree that afterlife vision literature emerges in the seventh-century West, harbinger of “a new style of Christianity” characterized by “a more sharply focused emphasis on the world beyond the grave,” as Peter Brown puts it.<sup>2</sup> Indeed, Valerius of Bierzo

<sup>1</sup> We acknowledge and thank Roger Collins, Graham Gould, and the anonymous reader for *Sacris Erudiri* for their generous help with this article.

<sup>2</sup> P. BROWN, *The End of the Ancient Other World: Death and Afterlife Between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, New Haven, Connecticut, 1996, pp. 84, 67. See also P. BROWN, “*Gloriosus Obitus: The End of the Ancient Other World*,” in *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus* – ed. W. KLINGSHIRN – M. VESSEY, Ann Arbor, Michigan, 1999, pp. 289-314. On the genre of afterlife visions, see also M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Visiones del más allá en Galicia durante la alta edad media*, Santiago de Compostela, 1985, pp. 9-30; M. P. CICCARESE, *Visioni dell'aldilà in occidente: Fonti, modelli, testi*, Florence, 1987, pp. 9-12; E. GARDINER, “Introduction,” in *Visions of Heaven and Hell Before Dante* – ed. E. GARDINER, New York, 1989, pp. xi-xxix; and E. GARDINER, *Medieval Visions of Heaven and Hell: A Sourcebook*, New York, 1993,

authored no fewer than three accounts of afterlife visions, one of them closely parallel to our virgin's narrative. Thus, while the inclusion of the virgin's Life in an anthology of female *vitae* may incline us to approach it as a saint's Life, the incorporation of the anthology itself into larger compilations of ascetic literature containing not only Valerius's letter in praise of Egeria but also his afterlife vision narratives may also incline us to approach the same work as an instance of medieval afterlife vision literature.

As it happens, the matter is more complicated still, for the tale of the virgin is also found in Greek, Latin, and Coptic collections of the *Apophthegmata Patrum*, or *Sayings of the Fathers*, where it appears in a chapter on ascetics who see visions. This placement suggests that it was probably (though not certainly) originally written in Greek before the end of the fifth century.

The mobility of our text points to processes of fragmentation and recombination that characterize much late ancient and medieval literary composition, inviting exploration of the challenges and opportunities presented by compilational literature more generally. How does one move between the individual unit and the collection, or between one collective context and another? Who (when, where) is the imagined or "ideal" reader of the *Vita cuiusdam uirginis*? From what vantage point does a scholarly editor approach a text that always arrives as a fragment while also summoning multiple collectivities? "Editions shape the conditions of possibility for interpretive engagement," as Michelle Warren reminds us.<sup>3</sup> The textual apparatus signals that "the text of the edition is, as it were, always already looking over its shoulder at its alternative versions," notes Paul Eggert.<sup>4</sup> But what about the text's alternative compilational contexts?

In a work evocatively titled *Fragments and Assemblages*, medievalist Arthur Bahr defines compilation "not as an objective quality of either texts or objects, but rather as a mode of perceiving such forms so as to disclose an interpretably meaningful arrangement, thereby bringing into being a text/work that is more than the sum of its parts." Such a subjective definition does not preclude a necessary grounding in "an object's historical specificity, in describable cues that can be physical, textual, or both." Nonethe-

pp. xv-xxxiv. Note that afterlife vision literature is distinguished from apocalyptic literature in its focus on the fate of the individual soul as opposed to end-times or final judgment.

<sup>3</sup> M. R. WARREN, "The Politics of Textual Scholarship," in *The Cambridge Companion to Textual Scholarship* – ed. N. FRAISTAT – J. FLANDERS, Cambridge, 2013, pp. 119-33, citation at p. 131.

<sup>4</sup> P. EGGERT, "Apparatus, Text, Interface: How to Read a Printed Critical Edition," in *The Cambridge Companion to Textual Scholarship* – ed. Neil FRAISTAT – J. FLANDERS, Cambridge, 2013, pp. 97-118, citation at p. 102.

less, it does underline the fact that “reading compilationally” is always on some level a decision or choice.<sup>5</sup> It is a decision or choice, moreover, that involves a complex relationship to the past: “in order to discuss such [compilational] forms at all, we must isolate them at a moment in time, but their form at every moment includes their multiple retrospective and prospective histories.”<sup>6</sup> Reading compilationally, in other words, is a practice at once intimately, materially *placed* – reading *this* fragment in *this* collection, even in *this* manuscript – and unsettlingly *displaced*. *Here* is haunted by *there*; *now* opens onto not just *this* past but also *other* pasts and futures.

Compilation is, of course, not only a distinctive reading practice but also a distinctive writing practice – a technique of composition as well as a cue for interpretation. As Marco Formisano has argued, operations of textual dismemberment and reassembly are particularly characteristic of late ancient literature, of which medieval literary culture is the heir: “the Middle Ages took up the Latin ‘classics’ not only through specific late ancient texts but also, and more relevantly, through the optic of late antiquity.”<sup>7</sup> In describing this “optic,” Formisano highlights three distinctive dimensions of late ancient textuality – the intensification of the discourse of utility as opposed to eloquence, the increased prominence of panegyric or rhetorics of exemplarity, and the expanded use of techniques of fragmentation, dislocation, and recombination.<sup>8</sup> All of these, as it happens, are implicated in the rise of compilational literature in late antiquity. Formisano invokes the literary critical term “macrotext” to explore the dynamics of literary compilation, which produces, in effect, a tension and competition not only between the individual text and the macrotext but also among the fragments that the macrotext brings together.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> A. BAHR, *Fragments and Assemblages: Forming Compilations of Medieval London*, Chicago, 2013, p. 3.

<sup>6</sup> BAHR, *Fragments and Assemblages* (n. 5), p. 47.

<sup>7</sup> M. FORMISANO, “Late Antiquity, New Departures,” in *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature* – ed. R. J. HEXTER – D. TOWNSEND, Oxford, 2012, pp. 509–34, citation at p. 527.

<sup>8</sup> FORMISANO, “Late Antiquity, New Departures” (n. 7), pp. 511–12. See also M. FORMISANO, “Toward an Aesthetic Paradigm of Late Antiquity,” *Antiquité Tardive*, 15 (2007), pp. 277–84, and M. FORMISANO, “Late Latin Encyclopaedism: Towards a New Paradigm of Practical Knowledge,” in *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance* – ed. J. KÖNIG – G. WOOLF, Cambridge, 2013, pp. 197–215.

<sup>9</sup> The term “macrotext” appears in Formisano’s most recent work. I thank him for sharing with me two as yet unpublished papers, “Reading Dismemberment: Vitruvius, Dinocrates, and the Macrotext,” and “Reading Boredom: Pliny’s Praise of Trajan and the Rhetoric of Sincerity.”

It remains for us to explore the “multiple retrospective and prospective histories”<sup>10</sup> that open up in a compilational or macrotextual reading of the *Vita cuiusdam uirginis*. But first, a brief summary of the tale itself.

### 1. *A Virgin's Vision of the Afterlife: Summary*

An elder asks an ascetically accomplished virgin how she has come to lead such an exemplary life. She responds with a groan, giving an account of a childhood lived with two remarkably dissimilar parents – a father who is entirely virtuous yet suffers great misfortune and a mother who indulges in every immoral act yet enjoys health and happiness. Even their deaths reflect the divergent fortunes of the virgin's parents: terrible storms prevent the father from being buried for three days, whereas the mother's funeral is graced with fair weather.

Confronted with these contrasting *exempla*, the virgin, now entering the tumultuous period of adolescence, determines to follow in her mother's footsteps. On the eve of this momentous decision, she receives a vision as she sleeps. In the vision, a man of frightening appearance questions her about her thoughts and then announces that he has come to show her the fates of her two parents. First, he leads her to a verdant plain of great beauty, where her father greets her with a kiss and an embrace. She wants to remain with him, and her father assures her that she will join him soon if she follows his way of life. Next, her guide leads her to a very different place, dark, noisy, and foul-smelling, where a fiery furnace heating boiling pitch is guarded by huge and terrifying angels. Her mother calls to her from the furnace, begging her to help her escape from the place of torments, but because of the angels who guard it, the virgin cannot save her. She is still weeping with grief when she awakes, now back in her home. She tells the members of her household what she has experienced and vows to live a life of virtue like her father.

### 2. *Apophthegmata Patrum*: Macrotext I

The *Sayings of the Desert Fathers*, which preserves a version of our text, is a prime instance of compilational composition, incorporating the features of practical knowledge, praise, and fragmentation and recombination identified by Formisano as typical of late ancient literature. Claudia Rapp highlights the aspect of practical knowledge in particular: “These late-antique texts aim to replicate the original encounter between disciple and teacher

<sup>10</sup> BAHR, *Fragments and Assemblages* (n. 5), p. 47.

and to make disciples out of their audiences.”<sup>11</sup> Such a powerful pedagogical agenda may largely account for the fluidity and malleability of the Sayings collections, which consist of brief, useful teachings or anecdotes (*chreiai*) that are easily excerpted and redeployed in new compilational contexts or elaborated into longer hagiographical works.<sup>12</sup> While it has been possible to map relationships between many surviving versions of the *Apophthegmata*, identification of a single original source has eluded scholars, suggesting that we are dealing with an essentially multiple and unstable form of textuality, particularly at the macro level.

Here tracking the appearances of our virgin's tale proves instructive. The most familiar versions of the *Apophthegmata* are arranged either thematically, on the one hand, or alphabetically according to the name of the speaker or central figure, on the other, in the latter case supplemented by a collection of anonymous sayings that necessarily fall outside the alphabetical scheme. The origins and relationship of these two types of arrangement have been the subject of considerable scholarly debate. However, a degree of consensus has emerged that the widely-circulated Greek thematic or systematic collection was likely dependent on a prior alphabetical-anonymous collection.<sup>13</sup> The best surviving witness to the earliest version of the systematic collection is the Latin translation produced by the Roman deacon Pelagius and subdeacon John in the mid sixth century, within a half century or so of the initial formation of the Greek collection;<sup>14</sup> a Coptic translation provides secondary evidence for this version.<sup>15</sup> Although our virgin's tale does not appear in the surviving alphabetical-anonymous collection, both Latin and Coptic translations of the systematic collection include it among

<sup>11</sup> C. RAPP, “The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre Between Tradition and Innovation,” in *Unclassical Traditions*, vol. 1 – ed. C. KELLY – R. FLOWER – M. S. WILLIAMS, Cambridge, 2010, pp. 119-30, citation at p. 130.

<sup>12</sup> RAPP, “Origins of Hagiography” (n. 11), 127-29.

<sup>13</sup> See G. GOULD, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, 1993, pp. 5-9; S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis, Minnesota, 1995, pp. 145-52; and S. RUBENSON, “The Formation and Reformations of the Sayings of the Desert Fathers,” *Studia Patristica*, 55 (2011), pp. 5-22. Note that other thematic collections appear to have originated independently of alphabetical ones.

<sup>14</sup> Unfortunately, we still lack a critical edition of this crucial Latin text; Rosweyde's seventeenth-century edition is reprinted in *PL*, 73, cols. 855-1022. On the complex manuscript tradition, see A. WILMART, “Le recueil latin des apophthegmes,” *Revue Bénédictine*, 34 (1922), pp. 185-98, and C. M. BATLLE, *Die “Adbortationes Sanctorum Patrum” (“Verba Seniorum”) im lateinischen Mittelalter: Überlieferung, Fortleben und Wirkung*, Münster Westfalen, 1972.

<sup>15</sup> M. CHAINE, *Le manuscrit de la version copte en dialecte sabidique des “Apophthegmata patrum,”* Le Caire, 1960.

the anonymous sayings in a chapter devoted to visionary ascetics.<sup>16</sup> One would expect, then, that it would also appear in the Greek manuscripts reflecting the earliest stages of the systematic collection's development, as these have been identified by Jean-Claude Guy.<sup>17</sup> Oddly, however, it is lacking in all but three Greek manuscripts, and these reflect not the earliest but the latest stages of development.<sup>18</sup> Thus the fragment's origin eludes us, at the same time that its mysterious appearance and disappearance in the manuscripts reveals the fluidity of even a relatively stable version of the collection.

What can we say about the macrotexual dynamics of the systematic collection in which the virgin's vision is (sometimes) included? The tale appears in a chapter entitled *Peri dioratikōn*, or "On visionaries," in Greek, *De praevidentia siue contemplatione*, or "On foresight and contemplation," in Latin. The chapter departs somewhat from others that are more clearly focused on teaching specific virtues or practices (alternately, warning against certain vices, as with fornication). In contrast, *vision* is a loose category, capturing an eclectic set of anecdotes and utterances. For example, the first saying in the Latin collection concerns an unnamed "brother" who peeks through a window and sees Abba Arsenius burning like a flame in his cell: it is Arsenius's fiery state that is the source of wonder, not the brother's visionary powers, although the speaker specifies that he is deemed worthy of the sight (18.2). Other sayings describe visions that are more overtly instructive, such as the image of a bloody child that appears to a monk who doubts that the eucharistic bread is actually the body of Christ (18.4), or the attacking demons and defending angels who are rendered visible to Abba Moses when he is struggling with sexual temptation (18.17). Finally, some of the sayings do not seem to have anything to do with vision at all, such as Abba Poemen's exegesis of 1 Thessalonians 5:15 ("See that none of you repays evil for evil"), offered in response to a brother's question, or Amma Syncletica's exegesis of Matthew 10:16 ("Be as wise as serpents and innocent as doves"), the only saying here associated with a named woman (18.28).

<sup>16</sup> *PL*, 73, cols. 995-998 (6.1.15); CHAINE, *Le manuscrit de la version copte* (n. 15), pp. 54-57, 129-32 (210).

<sup>17</sup> See J.-C. GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata patrum*, 2e édition, Bruxelles, 1984, pp. 182-88, and J.-C. GUY, "Introduction," in *Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique: Chapitres I-IX* – ed. J.-C. GUY, Paris, 1993, pp. 84-87. Guy demonstrates the various stages by which the systematic collection was expanded to reach its fullest form, on which his critical edition of the Greek text is based.

<sup>18</sup> *Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique: Chapitres XVII-XXI* – ed. J.-C. GUY, Paris, 2005, pp. 96-104 (18.45). Our text is preserved in Parisinus Coislin 282 (M, 11<sup>th</sup> century), Marcianus gr. 346 (S, 11<sup>th</sup> century), and Ambrosianus C 30-Inf (H, 12<sup>th</sup> century).



The virgin's tale appears near the end of the series of anonymous sayings that follow the alphabetical ones in the chapter (18.45). It is anonymous not primarily because the virgin is unnamed but rather because her story is reported by an unnamed elder. The formulaic opening – “a certain elder related” (*diēgēsato tis gerōn, narrauit quidam senex*) – places the speaker in a long line of desert fathers, distancing the virgin's voice by inserting it into the speech of yet another authoritative, nameless old man. Yet the monk does not only report the virgin's story of girlhood. He also tells his own story (of boyhood, perhaps?), relating the memory of an encounter with a virgin “very advanced in age” (*presbutis panu tēn hēlikian, prouecta aetate ualde*) whom he approaches with a question: what led her to this way of life? From this perspective, the virgin is the elder in the text, the old man the disciple in search of wisdom – like the brother who gazes wonderingly at Arsenius or the one who comes to Poemen with a question about scripture.<sup>19</sup> Thus a compilational reading in this case privileges the pedagogical relationships that structure the virgin's tale, from the otherworldly guide and the young virgin, to the old virgin and the (young?) monk, to the old man and his readerly disciples. The compilational reading may also create tension: how can female gender, the intimacy of parental relationships, or the finality of judgment be accommodated within this macrotext? The fragment opens a crack, threatening to fracture the austerely masculine world in which the only fathers are the Desert Fathers, and the battle against temptation is waged unendingly.

### 3. *Liber Sanctorum*: Macrotext II

As noted at the outset, the virgin's vision also appears in an anthology of eight late ancient female saints' Lives likely compiled in the ninth or early tenth century. The anthology is (or once was) preserved in three tenth-century Spanish manuscripts. In one case (Escorial a.II.9), the female Lives are copied as an independent body; a colophon identifies the scribe by name as Ioannes. In two cases (Paris B.N. n.a.lat. 2178 and Madrid Bibl. Acad. Hist. 13), the female Lives are incorporated into the end of a larger and more eclectic ascetic compilation.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Cf. RAPP, “The Origins of Hagiography” (n. 11), p. 124: “The desert fathers offered spiritual advice, often in response to a prompting (‘give me a word’) or a question (‘what shall I do?’) in an intimate and personal encounter with a disciple.”

<sup>20</sup> The Escorial manuscript, dated by its scribe to 954 C.E., may have been copied in the Riojan monastery of San Martín de Albelda (see V. BURRUS and M. CONTI, “Introduction,” in *The Life of Saint Helia: Critical Edition, Translation, Introduction and Commentary*, Oxford, 2014, p. 9). The Paris manuscript, long housed at Santo Domingo

A table of contents at the head of the anthology provides a strong cue to read these female Lives as a collectivity, rather than as random associates within a manuscript:<sup>21</sup>

- I. Vita sanctae Constantinae uirginis
- II. Vita sanctae Heliae uirginis
- III. Vita sanctae Melaniae
- IIII. Vita sanctae Castissimae
- V. Vita cuiusdam sanctae uirginis quae in ecstasin fuit conscripta
- VI. Epistola de beatae Iheriae laude
- VII. Vita sanctae Pelagiae
- VIII. Vita sanctae Mariae Egyptiae

The title of our text (V), juxtaposed with the others on the list, invites us to encounter the virgin's narrative as a hagiography, *vita sanctae*, the life of a holy woman – not a desert amma or ascetic teacher but an exemplary saint. At the same time, the title also sets the work apart from the others. Alone in the anthology, this saint has no name, while her Life has the distinction of having been written “in a trance.” Where anonymity supplies a coherent interpretive context for a compilational reading in the context of the *Apophthegmata*, here it introduces an anomaly. Anomaly invites supplement, and supplement points to a further anomaly: this Life

de Silos, was likely copied in the neighboring Castilian monastery of San Pedro de Valeránica in the mid to late tenth century (see B. SHAILOR, “The Scriptorium of San Pedro de Berlangas,” PhD Dissertation, University of Cincinnati, 1975, p. 150; A. BOYLAN, “Manuscript Illumination at Santo Domingo de Silos (Xth to XIIth Centuries),” PhD Dissertation, University of Pittsburgh, 1990, pp. 292–94, 341–43). The Madrid manuscript, in which the collection was augmented by a ninth text, *Vita Marinae*, is thought to have been copied in the Riojan monastery of San Millán de Cogolla (see E. RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1997, pp. 121–34). See our further discussion of the manuscript evidence for this anthology in BURRUS and CONTI, *The Life of Saint Helia*, pp. 6–15. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, Leon, 1983, p. 147, speculates that the “Libro de Santas” grew from the seed of the female Lives included in or added to the initial Valerian corpus (i.e., those of Pelagia and Egeria), providing evidence of how the compilation was adapted for use in female monastic centers. Elsewhere, however, he offers an alternative (and to our minds more persuasive) suggestion, namely, that the book of female saints originated separately in the mid-tenth century in the Riojan-Castilian region and was subsequently attached to copies of the Valerian compilation circulating in that region (M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo: Su persona, su obra*, Leon, 2006, pp. 146–7).

<sup>21</sup> Note that the Escorial manuscript is missing some pages at the beginning and thus lacks the table of contents, while the Madrid manuscript preserves only the table of contents and the first few pages of the first text; the Paris manuscript preserves the collection in its entirety, including the table of contents.

is not much of a life. It is more of an afterlife, and not the virgin's own but that of her parents, seen (if not actually written down, as the title suggests) by the virgin in a vision or trance. Yet something similar might be said of the other two *vitae* marked as virginal, those of Constantina and Helia: they are not so much biographies as highly elaborated literary performances of a crisis of decision – to remain virginal rather than to marry. For our visionary virgin, however, the crisis of decision is not explicitly framed as a rejection of marriage. (After all, both of her models are married – to each other.) Instead, her decision is to live a life of asceticism rather than luxury and pleasure. In this, our virgin has more in common with the so-called harlot saints, Pelagia and Mary of Egypt. And like the transvestite saint Castissima, she proves a faithful daughter to her father, virtually making herself male in so doing. Thus, the macrotext invoked by the table of contents opens the fragment to new readings by multiplying the possible resonances between texts. At the same time, the seduction of resonance also invites resistance. Amidst these more narratively and rhetorically voluptuous hagiographies, our anonymous virgin's *vita* appears contrastingly restrained, its perspective more severely circumscribed, its performance more strictly interior.

Traces of the desert still cling to the ascetic fragment like wisps of memory, moreover. Gone is the formulaic opening found in the *Apophthegmata* – “a certain elder related”; lost is the first person address of the elder, recalling an earlier encounter. Yet the pedagogical scene is preserved, despite a certain temporal collapse or confusion:<sup>22</sup> “There was a certain virgin..., and a certain elder questioned her....”

Other intervening pasts cling to the fragment as well. In both of the manuscripts that preserve the full text, the virgin's vision is expanded first by a prayer and then by a set of gnomic teachings. That is, it has become a compilational text itself, within the broader context of the hagiographical macrotext. The prayer, which begins with the petition, “Forgive us here, Lord, if we fall short at all, because in hell, where confession does not avail, there is no forgiveness,” appears in the late ancient *Breviarium in Psalmos* traditionally attributed to Jerome.<sup>23</sup> Like other Psalter collects,

<sup>22</sup> In the reframing, the distinction between the time of the monk's interrogation of the virgin and the time of his utterance of the saying is collapsed, so that now it is an old man who questions the virgin. Also, here the virgin is not described as “very advanced in age,” so that we might even imagine her as younger than the man who questions her.

<sup>23</sup> Brev. in Ps.38:14 (*PL*, 26, col. 943). The compiler of the *Breviarium in Psalmos* has been identified tentatively with the early sixth-century Roman deacon John, later pope John III, who is also thought to have translated the *Apophthegmata* (see G. MORIN, “Le Commentaire inédit sur les LXX premiers Psaumes,” *Revue Bénédictine*, 25 (1908), pp. 89, 93; Morin cites Pitra as the originator of this hypothesis). The *Breviarium* appears to incorporate some

it provides an interpretive gloss on the psalm in question, in this case via allusion to Paul's letter to the Ephesians. Whereas the Psalmist asks God for forgiveness before death (38:14) and refers to himself as a stranger or sojourner in the world (38:13), the New Testament epistle promises citizenship in heaven for those who conform to Christ (Eph 2:19-22). Much as the prayer itself skillfully interweaves biblical passages and themes, so an editor has here capped the virgin's tale with a thematically resonant prayer.

The literary pastiche is extended with a series of teachings that contrast rewards in this life with rewards in the afterlife, advocating the mindset of *contemptus mundi*: "condemn while living what you cannot have after death." Again, the themes are very appropriate to the virgin's tale yet do not originate with it: as noted by Jacques Elfassi and José Carlos Martín, most of these passages are culled from Isidore of Seville's *Synonyma*<sup>24</sup> or possibly from one or more of the excerpted works that circulated separately.<sup>25</sup> The Isidorian addendum supplies a *terminus post quem* c.600<sup>26</sup> for this expanded version of the text and lends support for its Spanish provenance. That the Visigothic writer Valerius of Bierzo is sometimes credited as the

genuine fragments of Jerome's commentaries and sermons on the Psalms (G. MORIN, *Études, textes, découvertes: Contributions a la littérature et a la histoire des douze premiers siècles*, Paris, 1913, pp. 17-18).

<sup>24</sup> J. ELFASSI, "Les Synonyma d'Isidore de Séville dans le Moyen Âge hispanique," in *Wisi-gothica. After Manuel C. Díaz y Díaz* – ed. C. CODOÑER – P.F. ALBERTO, Florence, 2014, pp. 405-419, see p. 415; and J. C. MARTÍN, "Códices hagiográficos latinos de origen hispánico de los siglos IX-XIV. Con un apéndice sobre el siglo XV. Ensayo de inventario," *Analecta Bollandiana*, 127 (2009), pp. 313-363, see p. 325, n. 51.

<sup>25</sup> Some of the passages contained in the *Vita cuiusdam uirginis* excerpt are also included in the longer recension of the excerpted work known as *De institutione novae vitae* (F. DE SÃO BOÁVENTURA, *Commentariorum de Alcabensi Manuscriptorum Bibliotheca*, 1827, cols. 378-90) as well as in another excerpted work, Pseudo-Ambrose, *Ep. 4* (*PL*, 17, cols. 827-30). Other passages in the *Vita* overlap with yet a third excerpted work, *Norma vivendi* (*PL*, 83, cols. 1247-52). The three excerpted works are arranged in parallel columns alongside the relevant passages of Isidore's *Synonyma* in A. ROBLES SIERRA, "La conversion in los tratados hispanos de *Norma vitae*: Sugerencias e hipótesis," *Augustinus*, 32 (1987), pp. 325-67; but note that Robles Sierra uses the short version of *De institutione novae vitae* (*PL*, 87, cols. 418-19). On the Isidorian excerpts, see also J. ELFASSI, "Los centones de los *Synonyma* de Isidoro de Sevilla," in *Actas do IV Congresso Internacional de Latim Medieval Hispania*, Lisbon, 2005, pp. 393-401; Elfassi posits a much later date than others do for the excerpted works, which would rule out not only Valerian authorship of *De institutione novae vitae* but also the use of any such works by the editor of our text.

<sup>26</sup> J. ELFASSI, the editor of Isidore's *Synonyma*, argues that the work could have been written anytime between 595 and 631, though a date between 604 and 617 seems rather more likely (*CC SL*, 111B [2009], pp. xi-xvi).

compiler of one of the excerpted Isidorian works is intriguing, as we shall see.<sup>27</sup>

#### 4. *Afterlife Vision Literature*: Macrotext III

Early medieval afterlife vision literature offers a third compilational context for reading the virgin's vision, albeit one that is less textually concrete than either the *Apophthegmata* or the *Liber Sanctarum* (as we have dubbed it). We recall that the anthology of female hagiographies is incorporated, in two manuscripts out of three, within a larger and more eclectic ascetic collection. This collection originated with Valerius of Bierzo,<sup>28</sup> who is the author of the letter in praise of Egeria subsequently included in the *Liber Sanctarum*. He is also the author of three accounts of afterlife visions, their variety evidence of his "fertile imagination" as exercised in this genre.<sup>29</sup> These vision narratives were originally included in Valerius's ascetic compilation, introduced by the treatise *De uana saeculi sapientia*, which includes descriptions of both hell and heaven as well as accounts of the judgment of the elect and punishment of the damned.<sup>30</sup> When the female hagiographi-

<sup>27</sup> According to the seventeenth-century historian Juan Tamayo de Salazar, a Spanish manuscript containing a brief treatise or letter attributed to Isidore, titled *De institutione novae vitae*, includes the following marginal notation: "Others attribute this letter to Saint Valerius the Abbot of Bierzo, which they say he wrote to the presbyter Justus, which is quite true." Tamayo's contemporary Nicolás Antonio includes *De institutione novae vitae* among the works of Valerius in his *Bibliotheca Hispana vetus*. However, as Faustino Arévalo notes in his 1813 edition of Isidore's works, Valerius could have been at most a compiler of this work, since it is excerpted from book 2 of Isidore's *Synonyma* (see *PL*, 81, col. 593). See n. 25 above. Moreover, Tamayo is a notably unreliable source; see P. HENRIET, "Collection hagiographique et forgeries. La Commemoratio omnium sanctorum Hispanorum de Tamayo Salazar (1651-1659) et son arrière-plan de fausse erudition," in *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo e Età moderna* – ed. S. BOESCH GAJANO and R. MICETTI, Rome, 2002, pp. 57-82.

<sup>28</sup> On the manuscript evidence for the Valerian compilation, see especially D. DE BRUYNE, "L'héritage littéraire de l'Abbé Saint Valère," *Revue Bénédictine*, 32 (1920), pp. 1-10; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, "Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo," *Hispana Sacra*, 4 (1951), pp. 3-25; DÍAZ Y DÍAZ, *Códices visigóticos* (n. 20), pp. 117-148; R. COLLINS, "The 'Autobiographical' Works of Valerius of Bierzo: Their Structure and Purpose," in *Los Visigodos: historia y civilización* – ed. A. GONZÁLEZ BLANCO, Universidad de Murcia, 1986, pp. 425-42; and DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo* (n. 20), pp. 86-101.

<sup>29</sup> C. R. POST, *Medieval Spanish Allegory*, Cambridge, Massachusetts, 1915, p. 111. Cf. CICCARESE's reference to his "fertile fantasía" (*Visioni dell'aldilà* [n. 2], p. 277). Critical edition with Spanish translation: DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo* (n. 20), pp. 200-223.

<sup>30</sup> COLLINS, "The 'Autobiographical' Works of Valerius of Bierzo" (n. 28), p. 438. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo* (n. 20), p. 93, n. 177, modifies his position to conform to Collins' argument regarding the relation of *De uana saeculi sapientia* to the afterlife visions.

cal anthology joins the larger ascetic compilation in the tenth century, our visionary virgin thus finds herself in strikingly good company.

The first of Valerius's vision narratives, *Dicta ad beatum Donadeum scripta*, records the experience of the monk Maximus, who is said to have related his story to Valerius when the latter was a young man (*adolescens-tulus*).<sup>31</sup> Elsewhere Valerius describes himself as "engrossed in worldly pleasures during adolescence (*intra adolescentiae tempora*),"<sup>32</sup> and here too he seems to invoke the admonishing *exemplum* of youthful temptation: like the virgin of our text, Valerius is entering a treacherous time of life, requiring the firm instruction that Maximus's narrative provides. Maximus, for his part, describes his experience of being gripped by a powerful illness, during which his soul departs from his body for an interval of several hours. Upon leaving his body, he immediately encounters an angel of light who leads him to a place of indescribable beauty – a lush paradise filled with every sort of flower, suffused with light and fragrance, and containing a river of sweet-tasting water. The angel asks Maximus how he likes the place and Maximus responds, "Lord, I want to stay here with you," much as the virgin requests to remain with her father. Next the angel leads him to a terrifying abyss, dark, noisy with the sounds of lament and gnashing teeth, and filled with stench. The angel asks Maximus which place he likes better, and Maximus answers predictably. Much like the virgin's father, the angel promises that if Maximus lives a good life he will come back to the place of beauty and remain there eternally. Maximus then returns to his body, interrupting his own funeral. Like the virgin, albeit in a different context, he has learned his lesson in the nick of time.

A similarly transparent didactic purpose drives Valerius's account of the monk Bonellus (*De Bonello Monacho*), who is caught up in a trance and led first by a good angel to heaven and then by a bad angel to hell. It may be worth noting that the heaven-hell sequence shared by the visions of Maximus, Bonellus, and the virgin is somewhat unusual in the larger context of medieval afterlife vision literature, where hell is typically viewed prior to heaven.<sup>33</sup> However, Bonellus's visions are more architectural than either Maximus's or the virgin's, heaven being depicted as a chamber of gold and precious gems, hell as an abyss structured by several levels, with Satan enthroned at the bottom. Finally, Valerius's third account (*De coe-*

<sup>31</sup> Díaz y Díaz, *Valerio del Bierzo* (n. 20), p. 200.

<sup>32</sup> Ordo querimoniae 1. Edition with English translation in C. M. AHERNE, *Valerio of Bierzo: An Ascetic of the Late Visigothic Period*, Washington, DC, 1949, pp. 68-69. See also the more recent edition with Spanish translation by DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo* (n. 20), p. 246.

<sup>33</sup> GARDINER, *Visions* (n. 2), p. xvi.



*lesti revelatione*) concerns Baldarius, a slave of St. Fructuosus of Braga, who falls sick and is guided by three doves to Christ's heavenly throne. Christ sends Baldarius back to earth but delays his departure so that he will not be burned by the rising sun. There is no vision of hell in this text.

Clearly *Vita cuiusdam virginis* bears close resemblance to the account of Maximus in particular, while still differentiating itself through its focus on the virgin's parents, the choices they embody, and the discrepancies between their worldly and otherworldly fates – not to mention the gender of the visionary. The Greek *Apophthegmata* had reached Spain by the mid sixth century, when Paschasius of Dumium and Martin of Braga produced Latin translations, around the same time that Pelagius and John were making their own Latin translations in Rome.<sup>34</sup> Although none of the known Spain-based translations includes our virgin's tale, it is possible that Valerius was familiar with it through the Roman translation. Evidence of his familiarity with that collection is suggested by his autobiographical *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*. There Valerius relates two anecdotes concerning the desert father Arsenius, introducing them as “from the teachings of the fathers” (*de dogma patrum*).<sup>35</sup> As Díaz y Díaz notes, his source appears to be the Roman translation;<sup>36</sup> moreover, four excerpts from the same collection are included in Valerius's hagiographical compilation.<sup>37</sup> Might he have also been responsible for excerpting the anonymous virgin's story and adding the prayer and Isidorean selections to the composition?

<sup>34</sup> See *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum, Tomo I-II* – ed. J. G. FREIRE, Coimbra, 1971, and *Martini Episcopi Bracarensis, Opera Omnia* – ed. C. W. Barlow, New Haven, Connecticut, 1950, pp. 11-51.

<sup>35</sup> Valerius, *Residuum* 4-6; AHERNE, *Valerio of Bierzo* (n. 32), pp. 156-7; DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo* (n. 20), p. 318.

<sup>36</sup> DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo* (n. 20), p. 321, nn. 255-6, pp. 98-9; cf. *PL*, 73, col. 858 (5.2.4, 7). As Díaz y Díaz notes, the Arsenius anecdotes in *Residuum* are fairly extensively reworked with respect to the *Verba seniorum*. The virgin's tale parallels the latter text more closely. However, if we focus only on the parts of the Arsenius anecdotes that *do* adhere to the text of the *Verba seniorum*, the contrast lessens: both Valerius and the redactor of the virgin's tale abbreviate and rephrase the text fairly freely; each is also capable of omitting a phrase so as to shift the meaning subtly. In the *Verba seniorum* Arsenius raises a prostrate woman “cum indignatione” (*PL*, 73, col. 859), indicating his outrage that she has approached him, whereas Valerius omits this phrase and goes on to conclude that “he who before was loath to receive a bishop, though unwilling, received in charity a faithful woman through the will of the Lord” (*Residuum* 3; AHERNE, *Valerio of Bierzo* [n. 32], pp. 158-9; DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo* [n. 20], p. 322). In the *Verba seniorum* the anonymous virgin is identified as “prouecta aetate” (*PL*, 73, col. 995), whereas the redactor of the later excerpt omits this reference to the virgin's advanced age, allowing the reader to imagine the virgin as the old man's junior rather than his elder.

<sup>37</sup> DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio del Bierzo* (n. 20), pp. 97-9; cf. *PL*, 73, cols. 855, 882, 884, 886.

Such suggestions cannot be other than speculative. Yet it remains striking that the virgin's tale – a late ancient fragment – is so easily accommodated by an early medieval, Valerian macrotext. At the same time, the addition of this text changes the macrotext. As Eileen Gardner notes, medieval afterlife vision literature, distinct from mystical literature, is almost exclusively centered on male visionaries;<sup>38</sup> Valerius's work is no exception. When the *Vita cuiusdam uirginis* becomes part of the medieval corpus of afterlife vision literature via the logic of compilation, the corpus comes to be marked by sexual difference. That difference is virginity: the sensuous mother must be renounced, the ascetic father embraced, if a girl is to become worthy of heaven.

### 5. Conclusions

We have tried to show how a particular textual fragment – the tale of a virginal visionary – invites subtly different readings in different compilational or macrotextual contexts, from the *Apophthegmata Patrum* to a female hagiographical collection to the corpus of early medieval afterlife vision literature. Behind this exercise in compilational reading lies a history of textual fragmentation and recombination, characteristic of late ancient and early medieval literary practice generally and of ascetic writing in particular. The mobility of the textual fragment and its adaptability to multiple compilational contexts suggests the limitations of genre for understanding the literature of this period. The question is not whether our text is properly classed as a gnomic saying, a saint's life, or an afterlife vision. The question is how it is that it could function as all of those, and more.

The Latin critical edition and English translation that are appended honor the textual fragment while continuing, we hope, to allow consideration of the collectivities of which it has formed a part. The text is based on the version from the female hagiographical collection, which reflects a Latin rendering distinct from that of Pelagius and John's translation of the *Apophthegmata* fragment and includes the excerpts from the Psalter breviary and Isidore's *Synonyma*.

### Summary

*Vita cuiusdam uirginis*, the tale of an unnamed virgin who is granted a vision of heaven and hell, offers a case study of the processes of textual fragmentation and recombination characteristic of late ancient and early medie-

<sup>38</sup> GARDINER, *Visions* (n. 2), p. xv.

val literary practice. At the same time, it allows exploration of the challenges and opportunities that compilational reading presents. Subtly different interpretations are evoked by the different compilational or macrotextual contexts in which the textual fragment is found, from the *Apophthegmata Patrum* (where our text appears in Greek, Latin, and Coptic versions of the systematic collection), to an early tenth-century Spanish anthology of late ancient female hagiographies, to the corpus of early medieval afterlife vision literature as represented by works of Valerius of Bierzo. At the same time, the *Vita cuiusdam uirginis* itself takes on a compilational character, as fragments from the late ancient *Breviarium in Psalmos* as well as Isidore's *Synonyma* are incorporated into the text. A Latin critical edition and English translation of the text are appended. The Latin edition is based on two tenth-century Spanish manuscripts, Escorial a.II.9 and Paris B.N. n.a.lat. 2178.

## Appendix: Edition and Translation

*Vita cuiusdam uirginis* is transmitted in two tenth-century Spanish manuscripts, Escorial a.II.9 and Paris B.N. n.a.lat. 2178. This edition reflects the traditions of both manuscripts, which appear to be independently derived; their divergences are numerous but for the most part minor. For a fuller discussion of the manuscripts and their relationship, see BURRUS and CONTI, *The Life of Saint Helia*, pp. 59-63 (n. 20 above). We have chosen to conform the text to classical Latin at any point where we considered that the later Latin forms might introduce confusion for a modern reader.

## Abbreviations

<i>A</i>	Biblioteca del Escorial, Codex a.II.9, fol. 116r-117r.
<i>B</i>	Bibliothèque Nationale de France, Nouvelles Acquisitions Latines 2178, fol. 208r, 261r-262v.
<i>C</i>	Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid, Codex 13, fol. 287v.
<i>Ant.</i>	Edition by G. Antolín in "Estudios de códices visigodos," <i>Boletín de la Real Academia de la Historia</i> 54.4 (1909), pp. 279-82.
<i>Brev.Ps.</i> 38:14	<i>Breviarium in Psalmos</i> 38:14, <i>PL</i> , 26, col. 943.
<i>Is.Syn.</i>	<i>Isidori Hispalensis Episcopi Synonyma</i> , <i>CC SL</i> , 111B.

## THE LIFE OF AN ANONYMOUS VIRGIN

There was a certain virgin who had progressed mightily in the fear of God, and a certain elder asked her what circumstance had led her to this way of life.

But she groaned and said: “O marvelous man,<sup>39</sup> when I was as yet young, I had a father mild in his habits, frail, and weak of body. He always worked when he was healthy, whence he supplied us with food and clothing. For a very long time, however, he lay constantly ill. He was so quiet that those who did not know better believed him to be without voice.

“I had a mother who was inquisitive without measure; she was shameful above all other humans. Indeed, she was talkative to such a degree that you would think that her whole body was a tongue. She joined in quarrels with all and, drunken, she indulged to excess with men while squandering all of our goods, like the worst of harlots. She surrendered her body in adultery to all. At no time was she ever sick, nor did she feel pain, but from her birth to her death she possessed a healthy body.

“Meanwhile, it came to pass that my father, exhausted after long sickness, departed from the world. And immediately the air was agitated; there came thunder and lightning, and the rain did not cease for three days and three nights, and he lay on the bed without burial. And all said that this person was an enemy of God, since the earth did not accept him. But after three days’ time, with great effort, while rain and whirlwind were still descending, we just barely managed to bury him.<sup>40</sup> Afterwards my mother, having received complete freedom, lived in pleasures and extravagances and squandered all our fortune. When she died, such fair weather arrived that even the air itself might be thought to have paid its respects to the funeral rites, and she was honorably buried.

“But when I had left behind the age of girlhood and desires of bodily titillation were disturbing me, on a certain day toward evening, as usually happened, I began to think and consider which life I should choose – my

<sup>39</sup> As noted above, the figure of the interrogating elder reflects the narrative’s prior embedding in the *Apophthegmata Patrum*, or *Sayings of the Desert Fathers*.

<sup>40</sup> The three days that the father lies unburied suggest a parallel with the three days that Jesus lies buried. Jesus is resurrected on the third day. The father, it seems, reaches a heavenly paradise on the third day, once the earth has received him.

## INCIPIT VITA CVIVSDAM VIRGINIS

Erat quaedam uirgo quae ualde proficerat in timore Dei, et interrogauit eam quidam senes, quae causa eam adduxerat ad hanc conuersionem.

At illa ingemescens ait: O mirabilis uir, cum adhuc paruula essem, erat mihi pater mansuetus moribus, debilis, et infirmus corpore; operabatur  
5 semper quando sanus fuisset, unde nobis uictum uel uestitum praebebat. Plurimo autem tempore, semper infirmus iacebat. Tantum erat taciturnus ut ignorantibus eum sine uoce crederetur esse.

Erat enim mihi mater curiosa absque modum; erat turpior super omnes homines. In tantum etenim erat linguosa, ut putares omne corpus eius lin-  
10 guam esse. Lites comittebat cum omnibus, et ebriata cum uiris luxuriabat, expensa omnia nostra, sicut meretrix pessima. Ad omnes homines tradebat corpus suum in adulterium. Numquam aliquando infirmata est, nec dolorem sensit, sed a natiuitate sua usque ad mortem sanum corpus possedit.

Inter haec contigit ut pater meus, post longa egritudine fatigatus, migraret e seculo. Et continuo commotus aer; uenit tonitrua et coruscationes, et pluuiam non cessauit per tres dies et tres noctes, et ille super lectum iacuit, sine sepultura. Dicebantque omnes quia homo iste inimicus Dei fuit, quia  
20 nec terra eum recipit. Sed post triduum cum grandi labore adhuc pluuiam et turbine descendente, uix eum sepulturae tradidimus. Post haec mater mea licentia accepta uixit in deliciis et luxuriis et explicauit omnem substantiam nostram. Mortua illa tanta serenitas aduenit, ut etiam ipsum aer putaretur funeribus obsequium praebuisse; et sepulta est honorifice.

Ego autem aetate puellare egressa cum desideria titillationis corporis permouerent, in quadam die ad uesperum ut fieri solet, cogitare cepi atque  
25

---

**inc.** uirginis] sancte uirginis *B*; *cfr capitula libri sanctarum*: uita cuiusdam sancte uirginis qui in ecstasin fuit conscripta *B*, uita sancte uirginis qui in ecstasin fuit scripta *C*

1 quae] *scr. cum Ant.*, qui *A B* proficerat] proficiscerat *B* 2 causa] *scr. cum B*, causam *A* 3 at] ad *B* adhuc] *scr. cum B*, aduc *A* 5 uel] ut *B* 9/10 linguam] *scripsi*, lingua *A B* 10 lites] limes *B* 11 expensa] expensas *A B* 12 adulterium] *scr. cum B*, adulterio *A* 12 infirmata est] infirmauit *B* 13 sua usque] *super rasuram B* cessauit] cessabit *Ant.* 17 tres] omnes *B* 19 adhuc] *scr. cum B*, aduc *A* 20 descendente] *scr. cum B*, descendentem *A*, decendentem *Ant.* 21 uixit] *scr. cum B*, uix *A* explicauit] explicuit *B* omnem] omnes *Ant.* 22 ipsum aer] aer ipsum *B* 23 sepulta] sepultata *Ant.* 25 die] *scripsi*, diae *A B*

father's or my mother's. I said: "My father lived mildly and soberly, but he always lived in distress. If his way of life was good in the eyes of God, why did my father suffer such great evils?" And again I thought that I would live like my mother, cleaving to extravagance and surrendering to the body with lust. The whole time that she lived, she never did a good deed; and she ended her life in every shameful yet always lived healthy and whole. It seemed pleasant to me to live like my mother. And as I thought these things, night arrived and I fell asleep.

"And behold, in a vision there stood near me a man of terrible appearance, who said to me: 'What is your thought?' Trembling, I did not dare turn toward him. Again, he said to me: 'Tell me what you were thinking.' However, I had forgotten my thought and did not dare say anything. He said to me: 'I will tell you all that you thought. Come, I will show you your father and your mother; and choose for yourself whichever life you want to choose.' And he grasped my hand and led me to a large plain that had many gardens and diverse fruits and various trees and indescribable beauty, and he led me inside that place. Running to meet me, my father embraced me and kissed me, calling me daughter. Truly, I hugged him and asked that I might stay with him. Truly, he said to me: 'If you want to follow my footsteps, you will come to me in this life after no great time.'

"Again, the one who had led me said to me: 'Come, I will show you your mother, that you may know whom you ought to avoid in your moral practices.' And he led me to a land gloomy and dark, full of harsh noise and disturbances, and he showed me a furnace of burning fire with boiling pitch, and angels of terrible appearance standing above the furnace, whose height was as of giants, countenance horrible, eyes like a furnace of burning fire, teeth as of lions, arms like beams, claws as of an eagle. Looking down, I saw my mother plunged up to her neck in the furnace of fire, gnashing her teeth in the fire, and there was much stench of worm-ridden flesh.<sup>41</sup> Seeing

<sup>41</sup> Literally, 'stench of worms,' but 'worms' here as elsewhere indicates the corruptibility of mortal flesh.



considerare, cuius uitam eligerem, de patre aut de matre. Dixi: Pater meus mansuete et sobrie uixit, sed semper in tribulatione uixit. Si eius conuersatio bona esset apud Deum, quare tantorum malorum pater meus passus esset? Et iterum cogitavi ut uiuerem sicut mater mea, adhaerere luxuriae, et tradere corpori libidine. Quae omne tempus quod uixit, nullum opus bonum fecit. Sed in omni turpitudine uitam finiuit; sed semper sana et incolumis uixit. Placuit mihi ut uiuerem sicut mater mea. Ego haec cogitante, superuenit nox et obdormiui.

Et ecce in uisione adstitit mihi homo, terribilis aspectu, qui dixit mihi: Quid est cogitatus tuus? Ego tremefacta, nec intendere in eum audebam. Iterum dixit mihi: Dic, quid cogitasti? Ego autem cogitationi meae oblita, non eram ausa aliquid dicere. Ille dixit mihi: Ego dico tibi omnia quae cogitasti. Veni ostendam tibi patrem tuum et matrem tuam; et qua uita uolueris eligere, elige tibi. Et adprehendit manum meam et duxit me ad campum magnum habentem paradisos multos et diuersos fructos uariasque arbores, et pulcritudinem inenarrabilem et introduxit me intus illuc. Occurrens autem mihi pater meus amplexans me, et osculauit me, filiam me uocans. Ego uero circumplexans eum, rogabam ut manerem apud ipsum. Ille uero dixit mihi: Si mea uestigia sequi uolueris, uenies ad me in hac uita non post multum tempus.

Rursus qui me adduxerat dixit mihi: Veni ostendam tibi matrem tuam, ut scias ad quem declinare debeas moribus. Et deduxit me ad terram tenebrosam et obscuram, stridore perturbationeque repletam, et ostendit mihi fornacem ignis ardentis cum pice feruente, et angelos terribiles aspectu stantes super fornacem quorum status erat ut gigantum, aspectus horrendus, oculi ut fornax ignis ardentis, dentes ut leonum, bracia ut trabes, ungues ut aquilae. Ego aspiciens deorsum, uidi matrem meam dimersam usque ad collum in fornace ignis stridentem dentibus in ignem et uermium multum fetorem

26 dixi] *om. B* 29 esset] *est B* 30 quae] *scr. cum Ant., qui A B* 32 incolomis] *scripsi, incolomis A B* 33 obdormiui] *obdormini Ant.* 34 adstitit] *adsistit B* nec] *supra lineam B* 35 in] *om. Ant.* audebam] *audeam B* 37 ausa] *scr. cum B, ausam A* quae] *scripsi quid A B* 38 ostendam] *scr. cum B, hostendam A* et qua uita uolueris eligere, elige tibi] *om. B* 39 adprehendit] *scr. cum B, adpraendit A* campum] *-pum supra lineam B* 40 paradisos] *paradisus B* uariasque] *scr. cum Ant., uariaque AB* 41 inenarrabilem] *scr. cum B, inenarrauile A* introduxit] *scr. cum B, intruxit A* 42 filiam] *scripsi, filia A B* me] *om. B* 46 adduxerat] *duxerat B* ostendam] *hostendam B* 47 declinare debeas moribus] *morum declinare debeas B* stridore] *scripsi, stridorem A B* 48 perturbationeque] *perturbationemque A B, perturbationesque Ant.* repletam] *scr. cum Ant., repleta A* ostendit] *scr. cum B, hostendit A* ardentis] *scr. cum B, ardentem A* 49 feruente] *scr. cum B, feruentem A* fornacem] *fornace B* 50 horrendus] *scripsi, horrendus A, orrendus B* 51 ignis ardentis] *scr. cum B, ignentis A* 52 dimersam] *dimersa B*

me, she cried out to me with loud lamentation, calling me daughter: ‘Oh, my daughter, from my own labors I suffer these things, because all that had to do with sobriety seemed to me as if nonsense. It was not believable that I would be tormented on account of adultery and extravagance. Drunkenness and lust – I did not judge there to be punishment. On account of small pleasures and contempt for God, what kind of wages I receive! All evils hold me in their grasp. But you, daughter, help me! Remember that I nursed you. Repay kindness, if you have ever received anything good from me. Pity me, because fire and torments consume me. Do not forget me, and offer your hand and lead me out of this place of torments.’ But I objected that I could not do this, on account of those who stood there.

“Then I was recalled to my place, weeping and grieving over my mother. And when I awakened, still I cried. And those who were in the house came to me and they said: ‘Why do you cry?’ I responded and told them what I saw and heard. And I chose the life of my father, knowing that the one who lives soberly and righteously in the world is placed in the heavenly mansion; the one who has lived evilly will experience evil punishments.”

Therefore forgive us here, Lord, if we fall short at all, because in hell, where confession does not avail, there is no forgiveness. When we have been snatched from the sojourn of this world, you deem it worthy to make us *fellow citizens of the saints and of the household of God*,<sup>42</sup> so that, having been built on the most firm foundation in the holy temple, we should merit being shaped in the likeness of the body of your glory. Amen.<sup>43</sup>

In this world God always wounds those whom he prepares for eternal salvation.

<sup>42</sup> Eph. 2:19

<sup>43</sup> As noted above, this prayer, which interweaves themes from Eph. 2:19-22 with those of Ps. 38, appears in a late ancient Psalm breviary (Ps.-Jerome, *Breviarium in Psalmos* 38:14 [PL, 26, col. 943]).

fieri. Videns me illa cum ululatibus clamabat ad me, filiam me uocans:  
 55 Eu me filia, de propriis laboribus haec patior, quia quasi deliramenta mihi  
 uidebantur uniuersa, quae de sobrietate erant. Pro adulterio et luxuria, non  
 mihi credebatur esse tormenta. Ebrietas et libido non arbitrabar esse poe-  
 nam. Propter paruas delicias et contentu Dei, qualem mercedem recipio!  
 Adprehenderunt me omnia mala. Tu autem filia, auxiliare mihi. Recordare  
 60 quia nutriui te, retribue beneficium, si quid bonum aliquando a me acce-  
 pisti; miserere mei, quia consumunt me ignis et tormenta. Ne obliuiscaris  
 mei, et mitte manum tuam et educ me de loco isto tormentorum. Me  
 autem recusante, hoc facere non posse, propter eos qui ibi adstabant.

Tunc reuocata sum in loco meo, flens et dolens super matrem meam.  
 65 Et expegefacta, adhuc flebam. Et uenerunt ad me hi qui in domo erant,  
 et dixerunt: Quare ploras? Respondi et narraui eis quae uidi et audiui.  
 Et elegi uitam patris mei, sciens quia qui sobrie et iuste uiuit in seculo in  
 mansione caeleste conlocatur; qui autem maligne uixerit, malignas poenas  
 sentiet.

70 Hic ergo remitte, Domine, si quid deliquimus, quia in inferno nulla erit  
 remissio, ubi nec confessio ualet. Qui nos ab huius seculi ereptos peregrina-  
 tione facere digneris *ciues sanctorum et domestici Dei*, ut aedificati super fir-  
 missimum fundamentum in templum sanctum, effici mereamur conformes  
 corporis gloriae tuae. Amen.

75 *Semper Deus in hoc seculo uulnerat quos ad salutem aeternam praeparat.*

---

54 ululatibus] *scr. cum B*, ululatum *A*      ad me filiam] *scripsi*, ad me filia *A*, *om. B*      57  
 arbitrabar] *scr. cum B*, arbitrabam *A*      57/58 poenam] pena *B*      58 recipio] *scr. cum B*,  
 me recipio *A*      59 adprehenderunt] *scr. cum B*, adpraenderunt *A*      60 aliquando] *scr.*  
*cum B*, aliquid *A*      61 consumunt] *scr. cum B*, consummauit *A*      et] *scr. cum B*, sed *A*  
 me] *om. B*      63 hoc] *scr. cum B*, hec *A*      65 adhuc] *scr. cum B*, aduc *A*      hi] *scripsi*,  
 his *A B*      qui autem – sentiet] *om. B*      70 ergo] *om. Brev.Ps. 38:14*      deliquimus]  
 deliqui *Brev.Ps. 38:14*      erit] est *Brev.Ps. 38:14*      71 ubi] *om. B*, quia *Brev.Ps. 38:14*  
 domestici] domesticos *Brev.Ps. 38:14*      72 Dei] Dei Patris *Brev.Ps. 38:14*      aedifica-  
 ti] hedificati *B*      73 fundamentum] fudamentum *B*      74 corporis] corpori *Brev.Ps.*  
*38:14*      in hoc seculo] hic *Is.Syn. I.28*

The one who receives good things here is crucified there; the one who endures evils here will be consoled there.

Punishment in this life is brief. All things of this world pass, and do not remain. All things under the sky have their end. The glory of this time is brief.

Relinquish what is of the world quickly. Those who entangle themselves with earthly cares separate themselves from God. The one whose life here is sweet is quite far from God. The one who delights in base things has nothing of the higher things.

The one who hates the world loves God. It is difficult to love God and the world at the same time. Therefore renounce all things for God's sake. Condemn the entire transitory realm, as if you were dead, having no care for the world. Condemn while living what you cannot have after death.<sup>44</sup>

Behold, a norm of living has been given to you. You have the law that you ought to follow, which has been set forth. Now you know what it is to live justly. See that what you learn by reading, you do not condemn by living. Fulfill by deed what you have learned by precept. Amen.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> As noted above, this sequence of gnomic sayings is an Isidorean pastiche, whether drawn directly from Isidore's *Synonyma* or from one of the excerpted works, *De institutione novae vitae* (long recension, in F. DE SÃO BOÁVENTURA, *Commentariorum de Alcabacensi Manuscriptorum Bibliotheca*, 1827, pp. 378-90) or Ps.-Ambrose, *Ep. 4 ad Florianum* (PL, 17, cols. 827-830). Cf Isidore, Syn. 1:28: 'Semper Deus hic uulnerat, quos ad salutem perpetuam praeparat' (CC SL, 111B, p. 23); Syn. 2.83: 'Qui bona hic recipit...' (CC SL, 111B, p. 130); Syn. 1.25: 'Poena huius uitae brevis est' (CC SL, 111B, p. 21); Syn. 1.26: 'Transeunt omnia saeculi huius nec permanent.... Habent sub caelo finem suum omnia' (CC SL, 111B, p. 21); Syn. 2.91: 'Brevis est huius...' (CC SL, 111B, p. 138); Syn. 2.93: 'Qui curis terrenis se implicat a Dei amore se separant' (CC SL, 111B, p. 140); Syn. 2.94: 'Difficile est Deum simil et mundum diligere.... Proper Deum ergo renuntia omnibus' (CC SL, 111B, p. 140); Syn. 2.95: 'Sicut sepultus non habeas curam de saeculo.... Contemne uiuens, quae post mortem habere non potes' (CC SL, 111B, p. 141).

<sup>45</sup> The Isidorean pastiche continues, whether drawn directly from Isidore's *Synonyma* or from the excerpted work *Norma vivendi* (PL, 83, cols. 1247-52). Cf Isidore, Syn. 2.100: 'Ecce accepisti monita, data est tibi uiuendo norma.... Legem quam debeas sequi disposui, qualis debeas esse descripsi. Cognitionem mandatorum habes, iam scis quid sit recte uiuere.... Vide ne quod legendo respicis uiuendo contemnas.... Imple opere quod didicisti praeceptione' (CC SL, 111B [2009], pp. 144-5). Note that the Paris manuscript additionally appends to this Life an excerpt from Isidore, *Sententiae* 3.48.6,7,9,11 (PL, 83, cols. 719-20), under the title 'De Iustitia principum' (a title attached to chapter 49 of book 3 in Isidore's work).

*Qui hic bona recipit, illuc cruciabitur. Qui hic mala perfert, illuc conso-*  
*labitur.*

*Poena huius uitae brevis est. Transeunt omnia seculi huius, nec permanent.*  
*Habent sub caelo finem suum omnia. Brevis est huius temporis gloria.*

80 *Cito relinquitur, quod seculi est. Qui curis terrenis se implicant, a Dei*  
*amore se separant.* Cuius haec uita dulcis est, satis a Deo longe est. Nihil  
habet de supernis, qui delectatur in infimis.

*Qui mundum odit, Deum diligit. Difficile est Deum simul et mundum*  
*diligere. Propter Deum ergo renuntia omnibus.* Transitoria cuncta contemne,  
85 *quasi mortuus non habens curam de seculo. Contemne uiuens, quae post mor-*  
*tem habere non poteris.*

*Ecce data est tibi uiuendi norma; legem quam debeas sequi, dispositam*  
*habes. Iam scis quid sit recte uiuere. Vide, ne quod legendo discis uiuendo*  
*contemnas. Imple opere quod didicisti preceptione. Amen.*

---

76 hic bona] bona hic *Is.Syn.2.83*    illuc] illic *B*    illuc] illic *B*    implicant] implicat  
*Is.Syn.2.93*    80 a] *scr. cum B, ad A*    83 Deum simul] *scr. cum B et Is.Syn.2.94, simul*  
*Deum A*    84 ergo renuntia] *scr. cum B et Is.Syn.2.94, renuntia ergo A, nuntia ergo Ant.*  
85 quasi mortuus] sicut sepultus *Is.Syn.2.94*    habens] habeas *Ant. et Is.Syn.2.94*    86  
poteris] potes *Is.Syn.2.95*    87 dispositam habes] disposui *Is.Syn.2.100*    88 sit] sis *B*  
discis] respicis *Is.Syn.2.100*    89 preceptione] *scr. cum B, perceptione A*





# Fragments of the Lost *Vita Sancti Erluini* (*BHL* 2603) by Richarius of Gembloux in Brussels, Royal Library, MS 5345

Robert Gary BABCOCK

(Chapel Hill, NC)

At the beginning of his *History of the Abbots of Gembloux*, Sigebert writes that one of his predecessors, a monk named Richarius (fl. ca. 1000), had composed a metrical biography of Erluin, the first abbot of Gembloux.<sup>1</sup> The poem's circulation must have been extremely limited. Apart from the thirty-six lines from it quoted by Sigebert<sup>2</sup>; it is described as lost in all modern accounts.<sup>3</sup> Sigebert states that already by his time the poem had disap-

<sup>1</sup> Sigebertus Gemblacensis, *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. by G. PERTZ, Stuttgart, 1848 (MGH SS, 8), pp. 523-534.

<sup>2</sup> Karl Strecker reprinted from Pertz' edition (G. H. Pertz, Hannover, 1848 [MGH SS, 8], pp. 504-564) the verses quoted by Sigebert: Richarius Gemblacensis, *Vita Sancti Erluini*, ed. by K. STRECKER, Leipzig, 1937 (MGH Poetae Latini Medii Aevi, 5), pp. 249-250.

<sup>3</sup> Cf. A. STAINIER, *Index Scriptorum Operumque Latino-Belgicorum Medii Aevi. Nouveau répertoire des oeuvres médiolatines belges, publié sous la direction de Léopold Genicot et Paul Tombeur. Première partie: VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles*, Brussels, 1973, p. 133, with bibliography. The loss of Richarius' poem is mentioned in recent studies by F. DOLBEAU, "Un domaine négligé de la littérature médiolatine: les textes hagiographiques en vers", *Cahiers de civilisation médiévale*, 45 (2002), pp. 129-139, now, with addenda in ID., *Sanctorum societas. Récits latins de sainteté (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Brussels, 2005 (Subsidia hagiographica, 85), I, pp. 63-80; and the poem, as well as the historical Erluin, is discussed by T. LICHT, *Untersuchungen zum biographischen Werk Sigeberts von Gembloux*, Heidelberg, 2005, pp. 15, 124-131. The historical Erluin is also the subject of a recent study by S. WADE, "Abbot Erluin's Blindness: the Monastic Implications of Violent Loss of Sight", in *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe. Gender, Power, Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom*, ed. by K. A. SMITH and S. WELLS, Leiden, 2009, pp. 207-222. Unfortunately, the author's translations and interpretations of her Latin sources are often faulty, and sometimes incredible. To cite a single example: in speaking of the lay abbot Hucbert at Lobbes, she claims that he installed concubines in the monastery and that "Hucbert's concubines preferred their lovers to be tonsured" (p. 209, note 9). For her claim that Hucbert installed concubines she cites no evidence; for the amatory preferences of these concubines, she cites Folcuin (*Gesta abbatum Lobiensium*, ed. by G. H. PERTZ, Hannover, 1841 [MGH SS, 4], p. 60) "Efficitur ad haec uxorius, liberos procreans, et ad suae damnationis cumulum nil sibi clericale praeter tonsuram praeferens" ('He, in addition [sc. in addition to diminishing the resources of the brothers] became husbandly, procreating children, and to the culmination of his condemna-

peared and that he could find only scattered fragments of it. Until now, no manuscripts of the work have been reported, and it is not recorded in any medieval booklists. In the summer of 2011 and 2012, while studying the Gembloux manuscripts now housed in the Royal Library in Brussels, I identified some mutilated fragments of Richarius' poem in the binding of Brussels, Royal Library, MS 5345,<sup>4</sup> an eleventh-century manuscript of Cicero's speeches "probably written for Olbert, Abbot of Gembloux 1012-48."<sup>5</sup> Since these are now the only known manuscript witnesses to the work, they deserve to be analyzed and edited, notwithstanding their mutilated and fragmentary state.

### 1. *Historical Background*

Erluin led a colorful life by any standard. He co-founded the community at Gembloux with a wealthy local nobleman and close friend, a knight named Wicbert, who provided from his family's estates the land and financial resources to build a church and cloister. After Wicbert renounced the world to become a monk himself, he left Erluin in charge of Gembloux and entered the community at Gorze. Wicbert's family attacked the monastery in order to recover their property, but Erluin obtained the support of Emperor Otto I as well as papal immunity for the fledgling community; and Gembloux became an imperial abbey. Through his political connections with Count Reginar III of Hainaut, Erluin was appointed provost of the older and wealthier neighboring abbey of Lobbes. His intentions may have been reform-minded, but he was not chosen by the monks at Lobbes and had no support from them. His relationship with the Lobbes community turned from one of suspicion and animosity to one of open aggression. He was severely beaten by the monks and fled to a lawyer. Erluin

tion, displayed in his person nothing clerical except the tonsure.") Hucbert was a lay abbot, not a priest or a monk, and he was married; but there is nothing in the record to indicate that his wife was not legitimate, and I find nothing in Folcuin's text that suggests Hucbert kept concubines. These concubines and their tonsorial preferences appear to derive from a very serious misunderstanding of the passage quoted above.

<sup>4</sup> My studies in Brussels were supported by a residential fellowship at the Vlaams Academisch Centrum and by grants from the University of North Carolina's Medieval and Early Modern Studies program and the same institution's University Research Council – I am grateful to all of them for their support. I also thank my collaborator, Albert Derolez, for his wisdom and counsel, and the staff of the Department of Manuscripts of the Royal Library of Belgium, in particular Michiel Verweij, for facilitating my examination of the manuscript.

<sup>5</sup> R. H. ROUSE and M. D. REEVE, "Cicero. Speeches," in L. D. Reynolds, *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford, 1983, pp. 54-98, at p. 58.

responded by appropriating and sequestering the wine harvest, although a portion of it was discovered and seized by the monks. He retaliated by trying to make off with the grain harvest, but the monks caught him and beat him again, this time nearly to death. In spite of his abysmal relations with the monks at Lobbes, Erluin continued to enjoy the support of the count and the bishop, and he was promoted to abbot. He used his new authority to expel most of the monks. In response, three of them broke into his bedroom one night, dragged him from bed, gouged out his eyes, partially amputated his tongue, and sent him floating on a raft back to Gembloux. There, in spite of his injuries, he lived out his life as abbot, working to retain and maintain the abbey's properties and privileges. Fragments of his correspondence with the imperial court, relating to his efforts on behalf of his abbey, survive in the binding of a Gembloux manuscript of the eleventh century (Brussels, Royal Library, MS 10078-95).<sup>6</sup>

From the fragments of Richarius' poem that he had located, Sigebert was able to describe certain details of the work, for instance that Richarius was a monk of Gembloux and that he had dedicated his composition to bishop Notger of Liège. The poem, therefore, was written between 987, when Erluin died, and 1008, when Notger passed away. It was the first literary production of the abbey of Gembloux. As Sigebert's account is the only one we have about the poem, it is worth quoting in full:

*Vitam Erluini, primi Gemmelacensium abbatis, Richarius monachus eius ad Notgerum, Leodicensem episcopum, metrice descripsit; sed nescimus quomodo accidit, quod dissipatis et intercissis scedulis a memoria omnium deperiit. Unde nos quasi particulas discissae vestis recolligentes, et quicquid de eo scriptum ubiubi invenimus simul assuentes, fecimus ut saltem hereat sibi quasi unius corpusculi compages. Ne ergo exordium ratiunculae nostrae ex ambiguitate alicuius coniecturae vacillare videatur, verba ipsius Richarii in fundamenti stabilitate iaciantur.*<sup>7</sup>

The *Life of Erluin*, the first abbot of Gembloux, one of the abbey's monks, Richarius, wrote in meter and dedicated to Notger, the bishop

<sup>6</sup> See LICHT, *Untersuchungen*, 112-121 and 124-133. Most of the primary information about Erluin comes from Folcuin's *Gesta abbatum Lobbiensium*, pp. 52-74, esp. 68-69; from Sigebert's *Vita Wicberti et Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. by G. H. PERTZ, Hannover, 1848 (MGH SS, 8), pp. 504-564; the fragments of his correspondence in the binding of Brussels, Royal Library, MS 10078-95 – the only extant evidence for Erluin's literary activity – were edited by K. HAMPE, "Bruchstücke von Bittschriften des Abtes Erluin I. von Gembloux an den kaiserlichen Hof aus der Zeit von 962-987", *Neues Archiv*, 23 (1898), pp. 384-389.

<sup>7</sup> MGH SS, 8, p. 523.

of Liège. But somehow it happened that it vanished from the memory of all, with its pages dispersed and cut to pieces. Hence I, as though gathering the pieces of a torn garment and stitching together whatever I have found written anywhere about him, have ensured at least that it retain for itself the structure of a single little corpus. Lest, therefore, the beginning of my short account seem unstable from the uncertainty of some conjecture, let the words of Richarius himself be laid down as a stable foundation.

In addition to describing the work and its state of preservation, Sigebert quotes one extended passage from the poem, a total of thirty-six lines, which he includes in chapter 3 of the *Gesta abbatum Gemblacensium*. These lines were extracted from the *Gesta* and edited separately by Karl Strecker.<sup>8</sup> Sigebert also paraphrased a portion of the poem in chapter 2 of his *Gesta*.<sup>9</sup> That is all that is reported to have survived of Richarius' efforts. The script of the newly discovered fragments is consistent with a date around or slightly before 1000 for the manuscript.<sup>10</sup> Since the poem no longer survived complete by the time of Sigebert's *Gesta* (written between 1072 and 1092),<sup>11</sup> it seems improbable that there were ever many copies of the work. Perhaps our fragments are from the one and only Gembloux manuscript of it. Since the fragments survived at Gembloux, it seems likely that they are remnants of the very same *dissipatae et incisae scedulae* that Sigebert had seen and used. If that is so, they were less damaged and less fragmented in his day. Given that the poem was composed by a monk of Gembloux and that it had a very limited circulation, it is probable that the manuscript from which the fragments derive not only belonged to Gembloux, but had been copied there originally. The date of the manuscript does not rule out the possibility that it is a copy made by or for Richarius. That would make it one of the earliest witnesses to the Gembloux scriptorium of the eleventh century, the majority of the eleventh-century *Gemblacenses*, according to modern scholarly opinion, having been produced during the abbacy of Olbert (1012-1048) and later.

<sup>8</sup> MGH Poetae Latini Medii Aevi, 5, pp. 249-250; cf. note 2.

<sup>9</sup> Max Manitius attempted to reconstruct some of the poem from the prose in chapter 2 of Sigebert's *Gesta abbatum* (MGH SS, 8), p. 524; see M. MANITIUS, "Zu deutschen Geschichtsquellen des 6. und 11. Jahrhunderts", *Neues Archiv*, 13 (1888), pp. 209-211; and cf. Strecker's comment on the effort, MGH Poetae Latini Medii Aevi, 5, p. 249.

<sup>10</sup> I am grateful to Professor H. HOFFMANN of Göttingen for his opinion on the date of the script (email of 25.3.2014): after 987, but still likely from the tenth century.

<sup>11</sup> On the date of the *Gesta*, see LICHT, *Untersuchungen*, p. 125.

## 2. *Description of the Brussels Fragments*

The codex in which the fragments of Richarius are preserved, Brussels, Royal Library, MS 5345, is an important witness to Cicero's *Orationes*.<sup>12</sup> It was copied in the eleventh century, and entered the Royal Library with the bulk of the surviving Gembloux manuscripts in the nineteenth century.<sup>13</sup> At that time, it still bore the typical seventeenth- or eighteenth-century Gembloux binding of brown calf. When MS 5345 was rebound at the Royal Library in 1977, the Richarius fragments were removed from this binding. They were sewn onto a stub of parchment inserted specifically for the purpose at the back of the new binding of MS 5345.<sup>14</sup> To judge from their size, shape, and discoloration, they must have been serving as spine liners in the earlier binding. The parchment is of average quality, though now much stained and damaged.

There are four fragments of the Richarius manuscript, and they measure (numbering from the top to the bottom of the stub): 1) 115mm wide × 28mm high; 2) 115mm × 26mm; 3) 99mm × 28mm; 4) 115mm × 25mm. Each fragment preserves about five lines of writing. The writing on the flesh side of each fragment is in prose. The hair side is inscribed with Richarius' verses. The fragments were not attached to the stub in a coherent fashion; and, as currently bound, fragments 1, 3, and 4 have the hair side as the recto, but fragment 2 was mounted with the flesh side as the recto. If they were laid out such that the flesh side (the prose text) were upwards on each fragment, frags. 1 and 4 would join directly to one another horizontally (with frag. 1 on the left); frag. 2 would join vertically above frag. 1, and frag. 3 would join vertically above frag. 2.

The style of writing on both sides is similar, but not identical: the module of the poetic text is somewhat larger and more formal than that of the prose text. It does not seem that the same scribe copied both, since there are also differences in letter forms. But it is possible that the larger module used for writing the verse text is responsible for these differences, and the hands are certainly contemporary.

<sup>12</sup> See R. H. ROUSE and M. D. REEVE, "Cicero", in *Texts and Transmission*, ed. by L. D. REYNOLDS, Oxford, 1983, pp. 58-61.

<sup>13</sup> A summary description is provided by P. THOMAS, *Catalogue des manuscrits de classiques latins de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*, Ghent, 1896, pp. 21-22; a fuller assessment by B. MUNK OLSEN, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1982, vol. 1, pp. 155-156.

<sup>14</sup> There are five such stubs inserted at the back of MS 5345. To the the first four stubs, strips cut from a fifteenth-century paper manuscript have been sewn. These too must have been removed from the earlier binding of MS 5345. They are not discussed further here. Only the parchment strips sewn to the fifth and final stub in MS 5345 relate to Richarius.

The identity of the prose text is not certain. It appears to be on the original recto of the leaf, or at least it seems to have been written before the poetic text on the verso. Before writing, the leaf was blind ruled for long lines of prose, presumably for this prose text. The opposite side, preserving portions of Richarius' poem, is written in a single column, and it must have followed the ruling that was made for the prose on the other side, since there is a considerable amount of unused parchment on the poetic side (nearly the entire right half of the original page): the hexameter verses required only about half of the width of the ruled writing space. So it appears that the leaf was ruled for the prose text, and the ruling was not altered for the verse that was inscribed on the other side.

The issues of 1) whether the same scribe copied both the prose and verse texts, and 2) whether the prose precedes the verse, are crucial for the question of whether the prose might belong to Richarius' work – that is, whether it is a prose prologue to Richarius' poem. On the basis of the information currently available, no definitive answer can be given to this question. Perhaps one day more of this prose text will be discovered, and with luck it might preserve clues that allow the text to be identified, for instance, references to Erluin, Richarius, Notger, or Gembloux.

Sigebert writes that the lines from Richarius that he quotes in chapter 3 of the *Gesta* occur at the very beginning of the poem: *in textus sui limine statim*.<sup>15</sup> He further states that the details from Richarius' *Life of Erluin* which he paraphrases in chapter 2 of the same work are from the "proemium" to Richarius' poem.<sup>16</sup> Manitius argued that this proemium must have been in verse.<sup>17</sup> It is not clear how large the original leaf from which our fragments derive might have been, nor is it clear how long the verse proemium of Richarius' work was. But there is no reason that even thirty or more lines of verse – encompassing a verse proemium – could not have separated the surviving verse sections from a prose prologue. Strictly in terms of the physical remains, therefore, it is possible that the prose and verse sections of the surviving fragments belong to the same work.

The prose text, even though it lacks any specific references to the subject or circumstances of Richarius' poem, certainly appears to be from the beginning of a work. It quotes from the introductory portions of two earlier works, Alcuin's *Disputatio de uera philosophia* and Caelius Sedulius' *Carmen paschale*. The passage from Sedulius is frequently quoted by the

<sup>15</sup> MGH SS, 8, p. 524, lines 25-26.

<sup>16</sup> MGH SS, 8, p. 524, lines 26-27.

<sup>17</sup> MANITIUS, "Zu deutschen Geschichtsquellen", pp. 209-211.



authors of hagiographical works in their prefaces,<sup>18</sup> which suggests that our prose text is a preface. For its part, Alcuin's treatise is a dialogue between a *magister* and a *discipulus*;<sup>19</sup> since Notger was renowned in his day as a teacher in the Liège diocese, the extensive quotations from Alcuin's work in our prose text would certainly have been appropriate in a work dedicated to him. Like the borrowing from Sedulius, these borrowings from Alcuin are from the very beginning of Alcuin's work, so the passages in question might especially have seemed suitable for quotation in a preface or introduction. In sum, the prose text appears to be an otherwise unknown introduction to a medieval text. Its proximity to Richarius' verses, therefore, argues logically in favor of its being from his work. Simply applying Ockham's razor, it is more likely that we have two portions of the same lost work on these fragments than that they contain portions of two different lost medieval Latin works, both from the very beginning of their respective texts.

### 3. *Edition of the Brussels Fragments*

The following is a complete transcription of both sides of the fragments in MS 5345. The underlined letters are only partially visible, and are restored on the basis of Alcuin's treatise. Words in square brackets are supplied from Alcuin or, in the verse section, from Sigebert. The punctuation reflects the manuscript (the punctus at mid-letter is represented by a modern comma, the punctus at the height of the top of a minim by a modern colon; the question mark by the modern equivalent); the dots indicate unreadable or lost letters, but cannot be taken as a precise count of the missing letters (abbreviations making an exact count problematic in any event); abbreviations are expanded silently.

<sup>18</sup> To cite only a few examples, Hincmar, *Vita Remigii episcopi Remensis*, ed. by B. KRUSCH, Hannover, 1896 (MGH SS rer. Merov., 3), p. 254; *Vita Remacii episcopi et abbatis*, ed. by B. KRUSCH, Hannover, 1910 (MGH SS rer. Merov., 5), p. 104; *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, ed. by B. KRUSCH, Hannover, 1902 (MGH SS rer. Merov., 4), p. 663; Gislemarus, *Vita Droctovei abbatis Parisiensis*, ed. by B. KRUSCH, Hannover, 1896 (MGH SS rer. Merov., 3), p. 537.

<sup>19</sup> On Alcuin's treatise, see M.-H. JULLIEN and F. PERELMAN, *Clavis des auteurs latins du moyen âge: territoire français, 735-987*, Turnhout, 1999, vol. 2, pp. 21-22; M. ALBERI, "The 'Mystery of the Incarnation' and Wisdom's House (Prov. 9:1) in Alcuin's *Disputatio de vera philosophia*", *Journal of Theological Studies*, NS, 48.2 (1997), pp. 505-516; and L. HOLTZ, "L'oeuvre grammaticale d'Alcuin dans le contexte de son temps", in: *Alcuin von York und die geistige Grundlegung Europas. Akten der Tagung vom 30. September bis zum 2. Oktober 2004 in der Stiftsbibliothek St. Gallen*, ed. by E. TREMP and K. SCHMUKI, St. Gall, 2010 (*Monasterium Sancti Galli*, 5), pp. 129-149, esp. 130-131.

.....]t gratia, quatinus..eisdem..cert..meae tantillitati Imperitia p.....  
 [possid]entem deserit: Agnoscens quidem quod ab omnipotente deo iugiter.....  
 [...imp]roperans uerum...persona presens morulis instruenda<sup>20</sup> est qu[asi].....  
 [.....a]ccrescens in personam presentem...enti. Silex quidem ceu nosse.....  
 percussus exit ad ictus N[aturale it]aque mentibus instat lumen scientia[e].....  
 latet in se uelut in s[ilice scintil]l[a]: Enimuero quolibet facile constat.....  
 scientiam, gratia<sup>21</sup> quoque ue[ritatis] cognoscendē dilecta fuerit, et non human.....  
 tanto longius debet.....a uero per...lumine talia quere[ntes].....  
 Vestrae si quid...[ue]luti pa..... nam ergo deificationem iis precibus efflagitanda pietas.....  
 [i]mperans  
 universis affl[ue]nter ac.....sque ceu supra retuli quid roboris in me creatus superexcellat...ent  
 Igitur aeth  
 nici. cum suorum [mo]dis co.....um pompare grandisonis preualeant,<sup>22</sup> actu quoque me....e.a...  
 sc..recolentes.  
 alternis ....tent..d.....as; ...ipse presens patr.....  
 ....  
 [Quam patiens et quam dulcis quantumque benignus,  
 [Iugiter extiterit, quis memorare queat] ?  
 [Nam placidus degens lenibat corda furen]tum,  
 [In mores pacis de feritate uocans:]  
 [Alloquio blandus, mira grauitate modestu]s,  
 [Non asper, non trux, non uiolentus era]t:  
 [Mitis erat cunctis, suauis, pius atque benignus,  
 Gratus. blandiloquus, compatiensque bonus:  
 Quem mestum uidit, quem tristem, quemque dolentem,  
 Affectu patris<sup>23</sup> subueniebat ei:  
 Affatu dulci merentia pectora mulcens

In the following excerpt from Alcuin's *Disputatio de uera philosophia*, the words in bold are those quoted verbatim by Richarius, those in italics are paraphrased by Richarius (cited from the edition of Migne, *PL* 101, col. 849-854):

[850A] MAGISTER. Bene siquidem, filii, comparisonem oculorum et animi protulistis. Sed qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (John 1:9), illuminet mentes vestras, ut in ea proficere valeatis philosophia, quae nunquam, ut dixistis, **deserit possidentem**. DISCIPULUS. Scimus, magister, *scimus certissime quod ab eo postulandum est qui dat affluenter et nulli improperat* (James 1:5). Nos tamen **morulis** quibusdam **instruendi sumus**, et **quasi** infirmi tardiore gressu ducendi, quousque aliquid fortitudinis **accrescat** in nobis. Ignem **siquidem** **silex** naturaliter habet in se, qui solet [850B] **exire ad ictus**. **Naturale itaque est mentibus** humanis **scientiae lumen**, sed nisi crebra doctoris intentione excutia-

<sup>20</sup> Corrected from *instruendus*.

<sup>21</sup> There may be a superscript insertion after *gr(ati)a*, perhaps the abbreviation *est*.

<sup>22</sup> Cf. Caelius Sedulius, *Paschale carmen*, ed. by J. HUEMER, Vienna, 1885 (CSEL, 10), pp. 16-17, Book I, verses 1-10: *Cum sua gentiles studeant figmenta poetae / grandisonis pompare modis, tragicoque boatu...Cur ego Davidicis assuetus cantibus odas...taceam*.

<sup>23</sup> The manuscript has a blank space, about ten letters in length, after *patris*; but there is no evidence of erasure, and the verse is metrically complete.

tur, **in se quasi scintilla in silice latet**.---MAG. *Est equidem facile* viam vobis demonstrare sapientiae, si eam tantummodo propter Deum, propter rerum scientiam, propter puritatem animae, propter **veritatem cognoscendam**, etiam et propter seipsam **diligatis**; **et non** propter **humanam** laudem, vel honores saeculi, vel etiam divitiarum fallaces voluptates, quae omnia quanto plus amantur, **tanto longius** aberrare faciunt **a vero** scientiae **lumine ista quaerentes**: velut ebrius domum, quo tramite revertatur, ignorat.

Alcuin's *Disputatio de uera philosophia* enjoyed some popularity in the ninth century. Jullien and Perelman list twelve manuscripts of the work, and all but two of them are from that century.<sup>24</sup> None of the surviving manuscripts has been associated with Gembloux, but Richarius' intimate knowledge of the work suggests that it was available to him locally, and his study of it adds further evidence for its circulation.<sup>25</sup> The *Disputatio de uera philosophia* appears alongside Alcuin's *Ars grammatica* in nearly all of the surviving manuscripts, and there was a manuscript of the latter at the nearby abbey of Lobbes.<sup>26</sup> The Liège schools were renowned for their teaching of philosophy in the eleventh century; but this is the first evidence that Alcuin's *Disputatio de uera philosophia* may have been one of the introductory treatises used in the teaching of the subject in the Liège schools.

Most of the Gembloux codices in the Royal Library still retain the characteristic seventeenth- or eighteenth-century Gembloux bindings. The condition of these bindings varies, but the leather of a great many of them has deteriorated to the point that the boards and spines are either loose or completely detached. Some of the *Gemblacenses* were rebound in recent decades – including MS 5345, from which our Richarius fragments were removed – and we may presume that more will be rebound or repaired in the coming years. So there is every reason to hope that more of Richarius' *Vita Erлуini* will be uncovered in the future.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> JULLIEN and PERELMAN, *Clavis*, vol. 2, pp. 21-23 and 162-163.

<sup>25</sup> Whether Richarius or someone else wrote the prose text, it was written after Alcuin and no later than this copy; and the manuscript was at Gembloux (at least later on), so it is evidence for at least indirect knowledge of Alcuin's *Disputatio* before or around the year 1000 in the Gembloux region.

<sup>26</sup> It is listed in a medieval booklist from Lobbes: *Expositio super Donatum sub interrogatione et responsione duorum Saxonis et Franci disposita* Vol. I.; see A. DEROLEZ, *Corpus Catalogorum Belgii*, vol. 4, Brussels, 2001, p. 282 (item 104). The Lobbes booklist does not mention the *Disputatio de uera philosophia*.

<sup>27</sup> Similar fragments were recovered from the binding of Brussels, Royal Library, MS 5337-38; they contain fragments of Sigebert's poem *In Ecclesiasten* and are the subject of a forthcoming study in *Latomus*.

*Summary*

In his *Gesta abbatum Gemblacensium*, written between 1072 and 1092, Sigebert of Gembloux († 1112) mentions and quotes from a poem, a metrical *Vita* of the Gembloux abbot Erluin, written by an earlier monk of the abbey named Richarius. Sigebert laments that he could find no complete manuscript of the poem, but only a few scattered and cut up fragments. According to Sigebert, Richarius dedicated the poem to bishop Notger of Liège, so it must have been written between the death of Erluin in 987 and the death of Notger in 1008. This makes it the earliest literary product of the abbey at Gembloux. The *Vita Sancti Erluini* (BHL 2603) is known today only from the lines of it quoted or paraphrased by Sigebert. It is otherwise described in all modern scholarship as lost. Recent investigation of the Gembloux manuscripts in the Royal Library in Brussels led to the discovery of four small fragments of Richarius' work, perhaps the same scraps that Sigebert himself had found and quoted from. The fragments have portions of Richarius' poem on one side and portions of an otherwise unknown prose text on the other. It is argued here that the prose text comes from a prose prologue (or prefatory letter) that preceded Richarius' poem. Both sides of the fragments are edited in their entirety.

# Envisioning Divine Didactics: Didactic Strategies in the Visionary Trilogy of Hildegard of Bingen

Dinah WOUTERS

(Ghent)

## 1. Introduction

Any first reader of Hildegard of Bingen's great visionary trilogy *Scivias*, *Liber vite meritorum* and *Liber divinorum operum* must experience a sense of growing confusion at the way these texts progress. Whereas the introduction to the *Scivias*, with its description of how Hildegard at the age of 42 heard the voice of God commanding her to describe what she sees and hears, is fairly familiar, the reader then witnesses Hildegard's voice withdraw from the narrative and the narrative itself turning into a mix of didactic treatise and exegetical text. Not only are the often static allegories that fuel the course of the text wholly constructed from biblical, theological and cosmological knowledge and metaphors, also every part of them is explained in detail according to its tropological, typological or anagogical meanings. Upon that discourse are grafted more extensive and structured expositions, together with exhortations to act upon that knowledge. In short, what we have are three books of visions, but what is seen is abstract and not directly accessible, and what is written is not being reported but taught.

Because of their strong didacticism, Hildegard's works are difficult to locate within the visionary tradition. A broad classification of visions distinguishes between visions for the benefit of the seer him/herself (mystical) and visions that must be passed on for the benefit of a community (prophetic).<sup>1</sup> Although Hildegard's visionary experiences as they are summarily

<sup>1</sup> On the discussion of Hildegard's mysticism and prophecy, see H. LIEBESCHÜTZ, *Das allegorische Weltbild der Heiligen Hildegard von Bingen*, Leipzig, 1930, p. 51; B. NEWMAN, "Hildegard of Bingen: Visions and Validation", *Church History* 54.2 (1985), pp. 163-175; P. DINZELBACHER, *Christliche Mystik im Abendland: Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn, 1994; M. ZÖLLER, *Gott weist seinem Volk seine Wege: die theologische Konzeption des Liber Scivias der Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Tübingen, 1994.

described in her works could be described as “a direct, immediate, and transformative encounter with the presence of God”,<sup>2</sup> those experiences function in her works only as a mark of authority and authenticity. In her visions as she recounts them, she is an immobile spectator who rarely communicates with God, who does not take part in the vision, and who only occasionally describes her impressions and feelings. This impersonality in the service of didacticism leaves little space for mystical experiences. Although I will discuss how the didactic effectiveness of the visionary trilogy depends largely on the text’s claim of the direct presence of God, which is a feature of mysticism, this presence is for Hildegard not mystical but didactic. The presence of God is the means by which to urge transformative action, not the transformation itself. Hildegard’s works are almost exclusively concerned with teaching, warning and exhorting others. Her visions are not bestowed on her for her own spiritual welfare. In Dinzelbacher’s terminology, they are not “schenkend” but “fordernd”: she has received the commission to forward a message to the world.<sup>3</sup> Therefore, the prophetic stance is much stronger than the mystical. However, Hildegard is also a major exception among the prophets, because her texts take on many shapes, and the prophetic message becomes blurred whenever didactic concerns come to the fore.<sup>4</sup> That is, the final goal may be to exhort people to change, but the will to change must be achieved through knowledge and insight. Therefore, it is better to categorize Hildegard’s visions as *Lehrvisionen* first and foremost.<sup>5</sup> As such, they belong to the same category as the *Shepherd* of Hermas and the *Showings* of Julian of Norwich. The specifically didactic character of these texts lies in the fact that *vox* becomes more important than *visio*: “Die Bildmomente sind hier nicht mehr zentral, sondern sie

gen, 1997. R. MURRAY, “Prophecy in Hildegard”, in *Hildegard of Bingen: The Context of her Thought and Art*, ed. by C. BURNETT and P. DRONKE, London, 1998; B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland*, Freiburg, 2008; J. DEPLOIGE, “Priests, Prophets, and Magicians: Max Weber and Pierre Bourdieu vs Hildegard of Bingen”, in *The Voice of Silence. Women’s Literacy in a Men’s Church*, ed. by T. DE HEMPTINNE, M.-E. GÓNGORA, Turnhout, 2004, pp. 3-22. An overview of the problem is provided by M. ZÁTONYI, *Vidi et Intellexi: Die Schrifthermeneutik in der Visionstrilogie Hildegards von Bingen*, Münster, 2011, pp. 24-26.

<sup>2</sup> B. MCGINN and P. FERRIS MCGINN, *Early Christian Mystics: The Divine Vision of the Spiritual Masters*, New York, 2003, p. 10.

<sup>3</sup> P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981. For a more recent overview and different classification of medieval visions, see B. NEWMAN, “What Did It Mean to Say ‘I Saw’? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture”, *Speculum* 80.1 (2005).

<sup>4</sup> LIEBESCHÜTZ 1930 (n. 1), pp. 45-50.

<sup>5</sup> LIEBESCHÜTZ 1930 (n. 1); E. BENZ, *Die Vision : Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart, 1969.



liefern nur noch den Rahmen, innerhalb dessen die Belehrung durch die himmlische Stimme stattfindet."<sup>6</sup>

We can say, then, that Hildegard does not write mystical texts, because she only mediates a message from God to humankind, but neither does she write typically prophetic texts, because she wishes to warn and urge, but only by involving her readers, by teaching and explaining to them why repentance is necessary and by letting them take part in the vision. The original visionary material, however that might have looked, was thoroughly transformed by Hildegard in writing it down, with the purpose of moving beyond a report of personal visionary experiences to a didactic masterpiece that would be able to transfer knowledge to a broad audience and to appeal to them in ways that she deems are universal. The prevalent view on the genre of Hildegard's texts has shifted due to modern critical attention: from being regarded as primarily a visionary account, it has come to be seen as primarily an allegorical, exegetical and theological treatise. Beverly Mayne Kienzle, for example, calls the *Scivias* "a lengthy exhortation that incorporates various sub-genres", considering the work primarily as an exegetical text to which characteristics of other genres are subordinated, and Bernard McGinn calls Hildegard a "visionary exegete".<sup>7</sup> Maura Zátónyi analyses Hildegard's visionary images themselves as a commentary on the Bible in her study of Hildegard's biblical hermeneutics.<sup>8</sup>

However, visionary and didactic forms are not just juxtaposed: Hildegard deviates from the established norm of recording visionary experiences because of her desire to teach, and conversely, it is probable that the form in which that teaching takes place is influenced by its incorporation within a visionary framework. The alliance of visionary and didactic forms indicates that the visionary text wants to do more than to simply convey a moral message, and the didactic text should offer more than intellectual knowledge. For a didactic work, there is much to gain from being presented as visions. Most importantly, Hildegard's aim to teach benefits much from the presuppositions that lie at the basis of the visionary works' creation: for instance, Hildegard claimed "a quasi-scriptural degree of inspiration and inerrancy",<sup>9</sup> and attributed her mastery of biblical knowledge and all of her works' other qualities to God. The vision, as a profoundly personal expe-

<sup>6</sup> BENZ 1969 (n. 5)

<sup>7</sup> B. M. KIENZLE, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies: Speaking New Mysteries*, Turnhout, 2009, p. 39; B. MCGINN, "Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete", in *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, ed. by A. HAVERKAMP, Mainz, 2000, pp. 321-350. Hans Liebeschütz, too, assumed that Hildegard uses the allegorical form as a didactic means: LIEBESCHÜTZ 1930 (n. 1).

<sup>8</sup> ZÁTONYI 2011 (n. 1).

<sup>9</sup> NEWMAN 1985, p. 164 (n. 1).

rience, is raised to the level of the universally valid and true. This seems like a good basis to build a didactic work upon, but where does it leave the voice of the writer? Furthermore, what is the place of the reader in a work that should establish a direct contact with the divine, but stands itself between the reader and the divine? If that direct contact is the goal, then how is it established, and how is it established as a student-teacher relationship within a didactic work?

In sum, the way in which Hildegard's visions situate themselves on the crossroads of the visionary and didactic traditions tells us much about how Hildegard conceives of her project and its goals. The didactic situation that is established is one of direct interaction between God and human. The vision can present God as the supreme teacher of his own truth. There is, however, a drawback: the vision remains the unique experience of an individual, and it is mediated by her via written texts. These two barriers stand between teacher and student, and threaten to undo every advantage that the visionary genre might have brought into play. Hildegard's visionary trilogy testifies to her endeavour to bring down these barriers. My argument is that Hildegard employs the visionary form to create a didactic work that exploits all the premises that lie at the basis of that form, like God's direct presence and authority. In doing so, she shapes visionary didactics that are able to truly engage the reader. First, a narratological analysis will show how she draws on God's perceived presence in the text to make explicit some assumptions that in other texts would remain implicit. This, in its turn, enables the interplay with rhetorical genres and their interactive communication with the reader that is manifest in the trilogy. However, I will also point out many instances in which the visionary and the didactic cannot be reconciled.

## 2. *The Vision as Narrative*

### *Narrative Levels*

The multiplicity of narrative levels and narrating voices is a characteristic that is inherent in the genre of visionary literature. On the one hand, a vision reports the personal experience of someone who is therefore always present as a first person narrator. On the other hand, this person claims to do nothing more than to repeat a message from a higher instance or to truthfully report an encounter with sources of higher authority. Especially in texts where this message is delivered through a voice (and not only in images), there is always a tension between the voice of the alleged speaker of the text and the voice of the person who writes the text. In Hildegard's visionary works, which are much longer and have a much more complex

structure than any other visionary text before her, the number of voices in the text is multiplied together with the narrative levels. The first-degree narrative, the first *ego* that the reader encounters, is the voice of Hildegard in her role of visionary, when she says "uidi ... et audiui ...". "Vidi" introduces the description of an allegorical visionary image or scene from the viewpoint of Hildegard, "audiui" marks the moment where the heavenly voice takes over, commenting on what Hildegard has seen.<sup>10</sup> There are, however, other voices in the text: personifications and characters in the vision hold monologues or talk to each other, and in the commentary too there are narratives that contain direct speech. Moreover, these narratives and voices do not neatly contain one another, and not even the boundaries of the text itself can contain them. I will attempt a description of the unfolding of narrative levels, then of the conflation of all these levels because of specific characteristics of the text that have to do with its visionary nature.

### *Vision and Commentary*

As an important preliminary, I first want to discuss the relationship between the vision itself, in a restricted sense (what Hildegard sees and hears), and the words that accompany it (what God says), because it is along this distinction that the border between the first-degree and the second-degree narrator is drawn, and that the tensions between visionary and didactic become manifest.<sup>11</sup> To avoid confusion, I will use the Latin words *imago* and *expositio* for, respectively, the visionary image and the commentary that God gives to clarify the image. In general, these two elements are strictly separated in each vision: first, Hildegard describes what she has seen and heard, and then, the voice of God explains in detail what these allegorical images mean.

But is this relationship between *imago* and *expositio* as straightforward as is suggested by these terms? An article by Rainer Berndt highlights an interesting aspect:

<sup>10</sup> While I use the concept of narration and different voices to demarcate different levels, there are other possibilities. Maura Zátónyi distinguishes four levels of hermeneutic discourse: 1) Hildegard telling about her visionary experience, 2) Hildegard describing the visionary images, 3) the explanation of the images and 4) theological- philosophical discourse building upon that explanation: ZÁTONYI 2011, pp. 204-229 (n. 1).

<sup>11</sup> Very broadly, this distinction would correspond to visual and aural experience of the vision, but the distinction *imago* / *expositio* does not really coincide with the distinction visual / aural, because the *imago* contains aural content as well.

Im Prozeß der Verschriftlichung werden Hildegards Gesichte nun zu ‘*imagines*’. Die prophetischen Visionen selbst bleiben für den Leser unzugänglich, da es sich ja um innerseelische Vorgänge handelt. Werkimmanent bezieht sich Hildegard bei ihren Visionskommentaren immer auf die verschriftlichten Gesichte, die ‘*imagines praedictae*’. Dort, wo Hildegards Selbstverständnis durchscheint, zeigt sich, daß sie in einer Reihe mit den biblischen Bilderkritikern steht: Ihr Verständnis von ‘*imago*’ rückt den Visionstext als die authentische Wiedergabe in den Vordergrund, und zwar als Ebenbild der Schau.<sup>12</sup>

Berndt claims that, in the *expositio*, the *imago* is treated as a text and not as an image, because of the fact that the heavenly voice in the *Scivias* uses the words “*imagines praedictae*” to refer to the *imago*: this would mean that he regards the *imago* as spoken or written, not seen, in the past, not in the present time of the vision. Forms of *praedictus* or *praefatus* are indeed used in the *expositio* to refer to the *imago*. However, one cannot say that the heavenly voice treats the *imago* as a text, because of the way he speaks to Hildegard of “what she sees” as something before their eyes at the present moment, for instance in: “*Sed lacus multae latitudinis et profunditatis qui tibi apparet est infernus, latitudinem uitiorum et profunditatem perditionum, ut uides [...]* [italics added]”.<sup>13</sup> Where *praedictus*, *praefatus* or similar words occur in describing the *imago*, they are inconsistent with the rest of the sentence: “*Nam in pectore prefate imaginis rota mirifice uisionis apparet cum signis suis, huius fere similitudinis ut instrumentum illud, quod ante uiginti octo annos uelut in figura oui significatiue uideras, quomodo in prioribus uisionibus tuis tibi ostensum est [...]* [italics added]”.<sup>14</sup> Here, the present tense of “*apparet*” is incompatible with the notion that the image is not seen now, but spoken earlier.<sup>15</sup> In an expression like “*Quod autem deinde uides, quia [...]*”, there is also a discrepancy between the notion of the *imago* as a completed narrative (“*deinde*”) and as an on-going scene (the present tense of “*uides*”). I suggest that this paradoxical situation is connected to the writing process. As a rule, the heavenly voice quotes Hildegard’s description of the *imago* literally, changing the tenses of the verbs, the personal pronouns and sometimes other things too. For instance, the

<sup>12</sup> R. BERNDT, “‘Im Angesicht Gottes’: Zur Theologie der Vision bei Hildegard von Bingen”, in *“Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst”: Hildegard von Bingen (1098-1179)*, ed. by R. BERNDT, Berlin, 2001, pp. 269-290, here: p. 288.

<sup>13</sup> Hildegard of Bingen, *Scivias*, ed. by A. FÜHRKÖTTER and A. CARLEVARIS, Turnhout, 1978 (CC CM 43), I 2. 5, p. 16, ll. 146-147.

<sup>14</sup> Hildegard of Bingen, *Liber divinorum operum*, ed. by P. DRONKE and A. DEROLEZ, Turnhout, 1996 (CC CM, 92), I 2. 1, p. 59, ll. 1-7.

<sup>15</sup> Elsewhere in the text, this could be explained by stating that the heavenly voice refers to his earlier mentions of the *imago* in his commentary, but here this is not the case.

corresponding passage in the *imago* for the second vision of the *Liber divinorum operum* quoted above is: "Deinde in pectore prefate imaginis, quam uelut in medio australis aeris conspexeram, ut predictum est, rota mirifice uisionis apparuit cum signis suis, huius fere similitudinis ut instrumentum illud, quod ante uiginti octo annos uelut in figura oui significatiue uideram, quomodo in tertia uisione libri Sciuias ostenditur [...]"<sup>16</sup> The inconsistencies occur when a passage has not been correctly transferred. In this excerpt, for instance, the following elements are correctly transferred from *imago* to *expositio*: "deinde" has been omitted, as well as the reference to something said earlier; the "instrumentum illud" changes from an intertextual reference ("in tertia uisione libri Sciuas ostenditur") to an 'intervisionary' reference ("quomodo in prioribus uisionibus tuis tibi ostensum est"); the personal pronouns and tenses are converted correctly except for "uide-ras", which should have been "uidisti". Only "prefate" has been forgotten in the process.<sup>17</sup> To conclude, there are elements in the way the heavenly voice speaks about the *imago* that are in conflict, and this conflict cannot be resolved meaningfully in the context of the text, only by referring to extratextual conditions which interfered with the writing. This means that Hildegard in no way meant for the voice to engage with the *imago* as a text. On the contrary, the changes that were made in transferring the quotes indicate that Hildegard wanted the illusion of direct experience to be as great as possible for the reader. The problem is rooted in the fact that Hildegard uses an exegetical model, developed to comment on texts, in interpreting an allegory that is not textual but visual at the moment when it is interpreted.<sup>18</sup> She wants to use the same words in the *imago* as in the *expositio* and wants to treat the *imago* as a text that can be transferred and commented upon word by word, but at the same time, she does not want to detract from the experienced reality of her narrative. In that reality, Hildegard directs her words to the readers after she experienced the

<sup>16</sup> *Liber divinorum operum* I 3. 6, p. 66, ll. 9-12 (n14).

<sup>17</sup> We can picture this process as follows: the *imago* is dictated or written on wax tablets by Hildegard; then, for the commentary, someone has to consult the text that has already been written and copy it directly onto the parchment or onto a wax tablet, or dictate it to someone else, and transfer all referential elements while doing so. On the genesis of Hildegard's works, see A. DEROLEZ, "The Manuscript Transmission of Hildegard of Bingen's Writings: the State of the Problem", in *Hildegard of Bingen: The Context of her Thought and Art*, ed. by C. BURNETT and P. DRONKE, London, 1998; J. FERRANTE, "Scribe quae vides et audis: Hildegard, Her Language, and Her Secretaries", in *The Tongue of the Fathers: Gender and Ideology in Twelfth-Century Latin*, ed. by D. TOWNSEND and A. TAYLOR, Philadelphia, 1998; M. SCHRADER and A. FÜHRKÖTTER, *Die Echtheit des Schrifttums der Heiligen Hildegard von Bingen: quellenkritische Untersuchungen*, Köln, 1956; and the introductions to the works' editions.

<sup>18</sup> Cf. ZÁTONYI 2011, p. 219 (n. 1).

vision, and God directs his words to Hildegard while she is experiencing the vision: these two speech situations require different wordings. Other visionary narratives employing allegory and commenting on it, for instance some *Old Testament* prophecies or the *Shepherd of Hermas*, but also less allegorical visions like the *Visio Tnugdali*, stage a dialogue between the one who sees the vision and the one who explains its meaning. Hildegard, however, in retreating from the *expositio* and setting up God as the exegete commenting upon a text, creates a paradoxical situation, because the object of exegesis is not a text but an image, an experience, mediated by Hildegard herself. We note here a first inconsistency caused by the combination of vision and didactic text.

### *Narrator, Author and Implied Author*

The first-degree narrator is the overt narrator called Hildegard and identified with the author Hildegard because of the autobiographical context. This narrator, however, does not coincide with the implied author, despite the autobiographical context. An implied author is “a streamlined version of the real author, an actual or purported subset of the real author’s capacities, traits, attitudes, beliefs, values, and other properties that play an active role in the construction of the particular text”.<sup>19</sup> Applied to Hildegard, we see that there are large discrepancies between how Hildegard the narrator presents herself and the author-image that the stylistic and aesthetic properties of the text indicate. That the discrepancies are not situated on the ethical level is clear, so the difference must lie in “capacities”, “traits” and “attitudes”. Hildegard the narrator calls herself “paupercula et inbecillilis forma” and “hom<o> diuersitatem multiplicium morum quam maxime ignoran<s>”.<sup>20</sup> On the basis of the text, however, its being written in Latin, its erudition, authoritative tone, wisdom, and stylistic and aesthetic fashioning, an author-image can be constructed that is quite the opposite of the narrator-image. But of course, Hildegard the author would not claim these qualities for herself but would refer them to God. The implied author, for us, is Hildegard without her culturally appropriate mask of weakness and ignorance, but for Hildegard and her implied reader it is God. She is willing to claim her position as primary narrator but not as author. She does say “dixi et scripsi”, but she adds “non secundum adinventionem mei”. In Mary Elizabeth Preston’s words, the “authorial disposition”, the awareness of herself as storyteller, is present, but there is no “self-consciousness”: the

<sup>19</sup> J. PHELAN, *Living to Tell about It: A Rhetoric and Ethics of Character Narration*, Ithaca and London, 2005, p. 45.

<sup>20</sup> *Liber divinatorum operum*, Prologus, p. 45, ll. 4-5, 27 (n. 14).



awareness of her agency in crafting the effects of the narration is lacking.<sup>21</sup> That is to say, Hildegard pretends that it is lacking. In the reality of the text, Hildegard does not completely succeed in establishing God as the implied author.

*Blurring the Boundaries between the Narrators*

The secondary narrator, because of his divine omnipotence, sets himself up as the main authorial instance. He orders the primary narrator to write "secundum me in modum hunc".<sup>22</sup> To the reader, his presence is as direct as Hildegard's: he is always quoted directly, he speaks to the reader, he is the source of the vision, orchestrates it and explains it. Furthermore, he speaks to characters in all levels of the text: to Hildegard, to the characters in the vision and to the characters he narrates, whereas they never speak to him and rarely even among themselves. This narrator also takes on different shapes, physically (a human form, a cloud ...) as well as spiritually (God, Jesus, *uis diuinitatis, iustitia Dei* ...). He exercises control over everything that happens in the text.

At the same time, there are many elements that detract from this absolute authority and establish Hildegard's agency in the text as narrator and implied author. First and foremost, the secondary narrator is always imbedded within the narrative of the primary narrator and cannot do without that framework. Second, the visionary image is created by God but seen through the eyes of Hildegard and influenced by her own experiences. Furthermore, Hildegard sometimes decides to explain the allegory of the *imago* herself, right after her description of it. She is not able to explain every single element: "Cetera uero ornamenta istorum, et significationes eorum, uisui et intellectui meo occultata sunt",<sup>23</sup> but this only stresses the fact that what she did explain was explained by virtue of her own insight and not divine inspiration. It is precisely the fact that sometimes Hildegard is not able to see everything which confirms that she is the focaliser in her narrative. A few paragraphs later, she goes even further and renders God's words indirectly, which is highly unusual:

Que omnia uox de celo sonans testabatur, que et diabolus Deo resistentem et in infernum submersum ex hominibus quosdam sibi consociare ostendebat, quibus etiam homicidia persuadet; sed ut homo illi eriperetur Filium Dei incarnatum et occisum clamabat; exhortans etiam ut

<sup>21</sup> PHELAN 2005, p. 103 (n. 19).

<sup>22</sup> *Liber divinorum operum, Prologus*, p. 45, l. 42 (n. 14).

<sup>23</sup> Hildegard of Bingen, *Liber vite meritorum*, ed. A. CARLEVARIS, Turnhout, 1995 (CC CM, 90), for instance 6.25, p. 275, ll. 326-327.

qui propter Filium Dei mortem subissent, martyria sua martyrio ipsius demonstrarent.<sup>24</sup>

Continuing to report on God's words in her own voice, Hildegard then describes how what God says performs an action in the *imago*, namely the action of freeing the martyrs from their bodies and glorifying them:

In hac uoce prefate anime de mari sursum eleuabantur, et uelut sanguinee gutte ab eis super terram spargebantur, et sic omnis celestis harmonia cantico nouo in testimonium agni qui occisus est ipsis occurrebat. Et quotiens prefata uox eodem modo, ut predictum est, uociferabatur, totiens eadem anime, sparso sanguine, ad cantica noua, ut supra demonstratum est, eleuabantur.<sup>25</sup>

God's words do not describe what happens in the *imago*, but cause the actions to happen. Paradoxically, however, it is at the moment of their greatest performative power that they are rendered indirectly. This whole peculiar sequence forms an exception in the trilogy, and is concluded with a strong vindication of God as the implied author at the end of the book:

Hec autem uera sunt, et homini huic, que simplex in diuerticulis uerborum est, ueraciter ostensa sunt: quia Ego qui de superno Patre exiui, et de Matre uirginis uiriditatis carnem accepi, eandem hominem ad hoc exscribraui, ut absque expolitis uerbis et sine humano magisterio prolatis hec denudaret, et ea absque umbraculis uerborum aperte proferret, quatinus scientia scientium nescientis simplicitatem notaret, et auctorem istorum indeficientem lucem inextinguibili flamma flammantem intelligeret; et ut pusillus et magnus in omnibus his se fideliter castigaret. [...]

Homo que hec uidit et scribendo protulit, uiuit et non uiuit, cinerosa sentit et non sentit, ac miracula Dei non per se, sed per illa tacta profert: quemadmodum chorda per citharedam tacta, sonum non per se sed per tactum illius reddit.

Et hec uera sunt; et qui uerus est ea sic manifestari ueraciter uoluit.<sup>26</sup>

On the one hand, these words establish God as the implied author: Hildegard has only seen what she has been shown, she has no authority to teach of her own ("sine humano magisterio"), she has written everything down just as the chord gives forth a sound only because it is touched by the cithar player, and the goal is to make the reader realise who the real author is, namely "the unfading light that burns with an inextinguishable flame". On the other hand, the subject of "denudare" and "proferre",

<sup>24</sup> Ibid. 6.29, p. 282, ll. 567-572.

<sup>25</sup> Ibid. 6.29, pp. 280-281, ll. 524-530.

<sup>26</sup> Ibid. 6.45, pp. 883-898, ll. 291-292.

words that indicate an active role, is Hildegard, and God does not want to reveal the truth himself, he wants the truth to be revealed ("manifestari ... uoluit"). Also, whenever the divine origin of the text is stressed, it serves the purpose of justifying Hildegard's writing. Hildegard must stress divine authority and thereby efface herself from the text in order claim her right to be an author. Yet it is difficult for her to relinquish all claims. She does place herself in the tradition of the prophet as the empty vessel of God, the instrument being played upon, the ignorant human proclaiming divine wisdom, but she also has the desire to be a teacher in her own right. The difference between God the narrator talking about Hildegard and Hildegard the narrator talking about herself is that God stresses the strength in her "simplicitas", while Hildegard talks about herself as not only perceiving but also comprehending and interpreting. She says: "Et iterum audiui uocem de celo ad me dicentem et me docentem sic"<sup>27</sup> and "Et per uiuentem Spiritum uidi, et intellexi hec",<sup>28</sup> which would place God in the role of teacher and pictures Hildegard as the student acquiring knowledge and becoming a teacher in turn.

Another element contributing to the agency of Hildegard as implied author is the fact that the secondary narrator literally repeats the descriptions of the primary narrator: the hierarchy is reversed, and God speaks Hildegard's words. It is an acknowledgement that the reader can only see the *imago* through Hildegard's narration and, thus, Hildegard's experiences.

Finally, because of the multiplicity of voices in the text and the indistinct transitions between them, it may happen that it becomes difficult to identify a speaker. The duplicity is enhanced by the fact that God speaks of himself both in the first and third person, and that he is called by different names. So why should the reader not sometimes get the feeling that it is Hildegard the narrator speaking *about* God instead of God himself? Especially because the two narrators' voices use a similar language and tone. Furthermore, the narrative's structure is not symmetrical: Hildegard the narrator opens the narrative but it is God the narrator that speaks the last words. We could read this as a sign of his authority, but we could also interpret it as the fusion of the two voices: Hildegard does not need to close the narrative in her own voice, because she was talking all along.

To conclude, the nature of the secondary narrator in this form of visionary discourse has the tendency to repress the primary narrator. To be able to claim the necessary authority, Hildegard must stress the divine origin of her narrative as much as possible, which makes the secondary narrator, God, the implied author. At the same time, Hildegard is not willing to

<sup>27</sup> Ibid. *Incipit*, p. 9, ll. 28-29.

<sup>28</sup> Ibid. 1.76, p. 49, l. 1341.

renounce her agency in the text, and this paradoxical situation creates tensions between the two narrators. On the one hand, the narrator Hildegard is distinguished from the narrator God as writing, interpreting and transmitting the text herself, and on the other hand, we sometimes see the two voices becoming fused, in the sense that not only does God speak through Hildegard but Hildegard also through God.

*Narrator, Character, and Implied Reader*

I now want to examine the relation between narrators, characters and readers. While until now I have considered the two main narrators as homodiegetic narrators, present in their own narrative, they could actually be called heterodiegetic as well and be situated above and outside their narratives. Hildegard as a narrator of the *imago*, for instance, is clearly not a part of that *imago*. She claims to be nothing but an observer reporting the images before her eyes and the voice in her ears. She does describe her perceptions and feelings in looking at the *imago*, but we rather have the feeling that she is looking at an image in a book or a scene on stage than at something she is part of. The *imago* tends to be abstract and space is hardly ever described.<sup>29</sup> Hildegard participates only as an observer, who is not even bodily present but only sees and hears in the mind. At the same time, however, she is spoken to by other characters, and she communicates with the secondary narrator God. Because they are present in her mind, they are present in the same world, be it on a different level. Hildegard is homodiegetic because she experiences and communicates, but not because she participates in the narrated world. The secondary narrator, too, is only homodiegetic because he communicates and not because he participates. He, too, is not present in his own narrative except as a voice. This gives a sense of objectivity, detachment and omniscience, while at the same time investing the voice with great authority. While Hildegard is present in her narrative mainly as a narratee and, in that capacity, as a mediator for the actual audience, God's is the active voice exercising his control in every level of the narrative by explaining, warning and judging. We could describe Hildegard as a homodiegetic narrator that behaves as a heterodiegetic narrator because she finds herself on a higher level within her narrative than her narrated characters, and we could say the same of God the narrator. He behaves within his narrative as he behaves within the world: it is his creation, in which he is automatically present because it is contained by him, which is filled with

<sup>29</sup> For an overview of the formal characteristics of Hildegard's allegory, see: C. MEIER, "Zwei Modelle von Allegorie im 12. Jahrhundert: Das allegorische Verfahren Hildegards von Bingen und Alans von Lille", in *Formen und Funktionen der Allegorie: Symposium Wolfenbüttel 1978*, ed. by W. HAUG, Stuttgart, 1979.

his necessary presence, but which he views from a superior height. Hildegard finds herself on a higher level because the narrative is situated inside her mind, where she automatically is an observer, but we could also say: a creator, the origin and operating force of the narrative of which she also is a part just because it is her creation. The same applies to God the narrator, although he, rather than observing, assures the reality of his narrative just by telling it. Because the world which the narrative describes is situated within the narrators, they are absent and present in it at the same time. They personify quite literally the narrator as the creator of the world s/he narrates.

This situation enables the bridging of narrative levels by the narrator God, who operates on all levels, in the first as well as the third person. We could call this *metalepsis*, which is "any intrusion by the extradiegetic narrator or narratee into the diegetic universe (or by diegetic characters into a metadiegetic universe, etc.), or the inverse [...]",<sup>30</sup> which in this text is no technique used in fiction to disturb the reader, although the effect may be equally disturbing, but an ultimate consequence of the premises on which visionary literature rests: the narrator is by virtue of his nature part of the universe he narrates, and can therefore intervene in his own narration. There is another phenomenon that we can classify as *metalepsis* and that constitutes a transgression of textual boundaries because it denies the textual nature of the discourse, although this phenomenon, too, can be explained with reference to the visionary genre. Every narrator or character in the text implicitly or explicitly addresses the (implied) reader in a way that the reader becomes a character in the text. First, God makes no secret of the fact that he is, through Hildegard, in fact directly addressing all people, and while he begins by addressing Hildegard personally and returns to her frequently by referring to her vision, he addresses a far larger and far more diverse audience in between. The reader as an addressee can be located outside or inside the text. On the one hand, the reader can be addressed while remaining outside the text, in the numerous instances where God addresses the reader explicitly: "Sed o uos filii mei, si iuste et pie uiuere uolueritis, hunc nequissimum errorem fugite, ne amarissima mors in incredulitate uos apprehendat."<sup>31</sup> On the other hand, s/he can also be made to be a character within the text. For instance, when in the seventh vision of the *Scivias* book II Christ looks to the world and belittles at the people he sees there: "[...] audite me Filium hominis dicentem ad uos: O homo, respice quid esses dum coagulatio in uentre matris tuae

<sup>30</sup> G. GENETTE, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, Ithaca, 1972, translated by J.E. LEWIN and J. CULLER, 1980, pp. 234-35.

<sup>31</sup> Ibid. II 7.21, p. 321, ll. 489-491.

fuisti!”<sup>32</sup>, there is no doubt that, because the world in Hildegard’s narrative stands for the real world in symbolical form, the readers are among the people described in the text. The extreme of this technique is to include the reader addressed in the second person as a character in the narrative and letting her or him perform in a dialogue:

Carnem enim tuam debes domare et imperio animae subiugare. Sed tu dicis: ‘Tanta et tam magna pondera in carne mea habeo, quod me superare non ualeo; sed quoniam Deus bonus est, ipse me bonum faciet. Quomodo possem carnem meam domare, cum homo sim? Deus bonus est: ipse omnia bona in me perficiet. Nam cum sibi placuerit, me bonum facere poterit.’ Sed ego tibi dico: Cum Deus bonus sit, cur bonitatem eius scire contemnis, quia ipse Filium suum pro te tradidit qui te in multis aerumnis et in magnis laboribus de morte liberauit?<sup>33</sup>

The reader is involved in the text as the main addressee, but more is expected of her/him than mere listening. Genette remarks that “[t]he most troubling thing about *metalepsis* indeed lies in this unacceptable and insistent hypothesis, that the extradiegetic is perhaps always diegetic, and that the narrator and his narratees – you and I – perhaps belong to some narrative.”<sup>34</sup> In Hildegard’s narrative, this is exactly what happens: the narrator ignores the boundaries of the text and considers himself to be in the same reality as the readers, and at the same time, the readers find themselves represented in the text. The narrator thus ignores the different narrative levels and acts as if he is able to communicate directly with the audience of the text, and characters do this implicitly. They assume a rhetorical communicative situation that subverts the narrative frame of the visionary text. That is why I will next look at the text as a rhetorical act or a combination of rhetorical acts that make use of this situation to engage the reader as a participant in the narrative.

### 3. *Rhetorical Didactics*

As we have seen, the address to the reader and the inclusion of the reader in the discourse depart from a disregarding of the nature of the text and the belief that God’s voice is not only present at the moment of receiving the vision, but also at the moment of reading it, that is: a rhetorical speech situation. This situation serves a didactic purpose by requiring the participation of the reader. I want to look at two ways in which this theoretical

<sup>32</sup> Ibid. III 10.1, p. 547, ll. 83-85.

<sup>33</sup> Ibid. I 4.30, p. 87, ll. 867-877.

<sup>34</sup> GENETTE 1980, p. 236 (n. 30).



possibility is utilized: first, in preaching to the reader as effectively as to a live audience and, second, in dramatizing the reading process itself. Both these techniques derive their effectiveness from incorporating the reader into the text, either as the audience or as the speaker.

### *Preaching*

In the words of Alan of Lille, "Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deseruiens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens."<sup>35</sup> Going by this broad definition, parts of Hildegard's visionary texts could be classified as sermons. Beginning at the end of the definition, we see that the identity of the preacher is not insignificant. *Ethos* plays a role in every act of public speaking, but is especially important when the speaker has to exhort others and urge them to repent. The preacher "announces or teaches an absolute truth and [...] is at the same time the representative of this truth insofar as his own life is supposed to guarantee and to demonstrate what he proclaims."<sup>36</sup> But the preacher does not base his/her authority on character alone: in the same way as the visionary, "medieval Christian preachers viewed themselves as the *os Domini* and were supposed to be divinely inspired."<sup>37</sup> A sermon preached directly by God, however, could be didactically much more efficient, by making explicit the discourse situation that the sermon presupposes.

Next, a sermon must be underpinned by a didactic framework. Most sermons are imbedded in a liturgical context, and make the exegesis of a biblical passage, which forms the point of departure for moral digressions. Exegesis is the element that unites teaching and preaching.<sup>38</sup> The primary object of exegesis with Hildegard is the *imago*, which is interpreted sentence by sentence and word by word. Upon that commentary are grafted lengthy expositions which often retain only a weak link with the element upon which they comment. These may turn into exhortations taking the form of preaching in order to be more effective and authoritative.

<sup>35</sup> Quoted in M. ZIER, "Sermons of the Twelfth Century Schoolmasters and Canons", in *The Sermon*, ed. by B.M. KIENZLE, Turnhout, 2000, p. 325.

<sup>36</sup> S. VOLK-BIRKE, *Chaucer and Medieval Preaching: Rhetoric for Listeners in Sermons and Poetry*, Tübingen, 1991, p. 25.

<sup>37</sup> B.M. KIENZLE, *The Sermon*, Turnhout, 2000, p. 153.

<sup>38</sup> Cfr Beryl Smalley about Gregory the Great in her book *The Study of the Bible in the Middle Ages*: "Exegesis is teaching and preaching. Teaching and preaching is exegesis. This was the strongest impression left by St. Gregory on medieval Bible study." SMALLEY, quoted in B.M. KIENZLE, "Hildegard of Bingen's Teaching in her *Expositiones evangeliorum* and *Ordo virtutum*", in *Medieval Monastic Education*, ed. by G. FERZOCCO and C. MUESSIG, London and New York, 2000, p. 72.

The first element of Alan of Lille's definition, "manifesta et publica instructio", may be taken to mean that the sermon must be publically delivered by a speaker, which Hildegard's text was not. Although there were many sermons written down during or after having been delivered, or written down without ever having been delivered, these retain elements of the particular circumstances of delivery or they simulate them. Hildegard cannot do this, for she is not officially writing a sermon. She can turn her vision into a sermon that God preaches to humankind, but the fact that she is writing down a vision imposes restrictions on her using some formal elements of the sermon. She cannot specify the nature of the audience, nor refer to common experiences or everyday practices. However, we have seen that this does not mean that there is no contact between preacher and audience, on the contrary: by ignoring the mediating role of the text, the narrator seeks to establish a situation of oral communication with the audience. Numerous times, especially in the *Scivias*, the speaker in the text addresses the readers and turns the treatise into a sermon, as this excerpt demonstrates:

Sic genus humanum in procreatione sua in honestate humanae disciplinae procedere positum est, et non sicut loquacitas stultorum hominum clamat, qui dicunt sibi licitum esse libidinem suam secundum uoluntatem suam exercere dicentes: 'Quomodo possumus nos tam crudeliter continere?'

O homo, si respicis ad diabolum, ipse te ad omne malum excitat et mortifero ueneno suo te interficit; si autem ad Deum uides, ipse tibi adiutorium praebet et te castum facit. [...] Ergo, o homines, plorate et ululate ad Deum uestrum, quem multoties in peccatis uestris contemnitis, cum in pessima fornicatione semen uestrum eicitis, ibi non solum fornicatores sed etiam homicidae existentes; quia speculum Dei abicitis et libidinem uestram secundum uoluntatem uestram completis.

Vnde etiam diabolus in hoc opere semper persequitur uos, sciens quod magis concupiscentiam uestram appetitis quam gaudium filiorum inspiciatis.

Audite ergo, qui in turribus ecclesiae estis! In fornicatione uestra nolite me accusare, sed uosmetipsos inspicite; quoniam cum ad diabolum curritis me contemnentes illicita opera facitis, et ideo casti esse non uultis [...] <sup>39</sup>

The discussion of human licentiousness starts with the theoretical "genus humanum", turns to the allegorical "loquacitas stultorum hominum", which instantly cedes its allegorical stance in favour of the speech of the "stulti homines" themselves, and ends with the reader as one of these peo-

<sup>39</sup> *Scivias* I 2.22, pp. 28-29, ll. 555-580 (n. 13).

ple. Whereas the speeches of other characters may be conspicuously sermon-like in tone, they never actually address and give orders to the reader, which here happens very openly. Instead of witnessing an argument or a story as the public, whose presence is always implied but never openly acknowledged in the text, here the readers are themselves the ones who are being spoken to. The aim is to affect readers personally and emotionally and teach them about moral decisions while exercising a great amount of control over them. The reading of this text is not free of obligations. For the same reason of letting the readers participate in the text as if they are attending a sermon, Bernard of Clairvaux too favoured the literary form of the sermon above a dry exegetical treatise: "... en commentant l'Écriture, il souhaitait créer une fiction littéraire et donner ainsi au lecteur non seulement l'illusion d'assister, comme en direct, à une prédication effective, mais également l'impression de se trouver, tel un auditoire, en relation directe et immédiate avec le prédicateur-interprète."<sup>40</sup> Of course, live preaching can engage a public directly in a way that texts cannot. This disadvantage, however, has never retained texts from staging a similar situation and striving for the same influence over their readers. In Hildegard's case, the visionary authority that the text possesses is deliberately employed to enhance the effect of direct communication between speaker and reader.

### *Dramatizing*

Beverly Mayne Kienzle, while describing Hildegard's exegetical method, proposes looking at the Gospel Homilies from a literary perspective. She characterizes Hildegard's literary method as "dramatic narrative": "... dramatic in the sense that the story which unfolds is a drama involving conflict and interaction, a crisis, and a denouement. But the drama is recounted in narrative form: the actors do not engage in direct dialogue; their conversation and interaction is reported by Hildegard who speaks either as the narrator retaining the voice of the biblical text, or in her own voice, although not in the first person."<sup>41</sup> This method does not only pertain to the homilies, however, but also to her letters and visionary trilogy. In all of these works, mere description is always tending towards narrative, and narrative always assumes a dramatic aspect. This tendency towards narrative and drama culminated in Hildegard's musical drama, the *Ordo virtutum*, which she developed out of the thirteenth vision of *Scivias* Book I, but it is present in

<sup>40</sup> W. VERBAAL, "Bernard De Clairvaux: Le Maître et le Prêcheur", *Commentarii cistercienses*, 54.1-2 (2003), p. 13.

<sup>41</sup> B.M. KIENZLE, "Hildegard of Bingen's Gospel Homilies and Her Exegesis of The Parable of the Prodigal Son", in *Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst: Hildegard von Bingen (1098-1179)*, ed. R. BERNDT, Berlin, 2001, p. 308.

many other texts, from the *Scivias* to the *Vita sancti rupertii*. This is why Kienzle remarks that “[t]he Expositiones, particularly those that represent the struggle of the faithful soul, have the same potential for transformation to and from drama, and to and from visionary accounts.”<sup>42</sup> Peter Dronke too calls Hildegard’s works “close to drama in conception”, by which he refers her use of allegory and dramatic techniques like allegorical figures gradually being revealed, or presenting themselves to the reader.<sup>43</sup> I would want to focus on a connected aspect of the dramatization of Hildegard’s text, namely the use of direct speech and long monologues, and argue that they invite the reader to impersonate characters in the text.

The use of direct speech is one of the most striking features of the trilogy. It does not only render longer utterances but also very short sentences, and not only is it employed for expressing words that are actually spoken, but it also expresses thoughts or even thoughts that are not thought, of which it is said that they should not be thought. Where direct speech occurs in the *imago*, it naturally is connected to the visionary experience of image and sound. Yet, that direct speech is as frequent in the *expositio* suggests that Hildegard wants the illusion of direct experience to be extended to that part of the text. The use of direct speech makes what is said more direct and allows for the reader to empathise by dramatizing the text. Nevertheless, it is important to nuance this statement, because, as Kienzle points out, characters very rarely engage in direct dialogue.<sup>44</sup> They do in parables and in the part of the *Scivias* that was to be at the basis of the *Ordo Virtutum*. In that last instance, the heavenly voice does not even mediate the turn-taking, which otherwise is very strongly the case. When dialogue occurs elsewhere, it is between different levels: someone holding a monologue mentions someone else responding. In this way, the dialogue loses much of its dialogical nature. I will try to explain these two phenomena, namely the predominance of direct speech and the favouring of monologue and indirect dialogue over direct dialogue, by assuming that direct speech invites the readers to make the words of the text their own. I will look at two examples of dramatic narrative, focusing on impersonation and not on dramatic plot as such.

In the *Liber vite meritorum*, longer utterances are strictly arranged within a framework: every vision features a series of Vices presenting themselves, and their opposite Virtues contradicting their claims. These allegorical fig-

<sup>42</sup> Ibid. p. 309.

<sup>43</sup> P. DRONKE, “The Allegorical World-Picture of Hildegard of Bingen: Revaluations and New Problems”, in *Hildegard of Bingen: The Context of her Thought and Art*, ed. by C. BURNETT and P. DRONKE, London, 1998, p. 3.

<sup>44</sup> KIENZLE 2001, p. 308 (n. 41).

ures traditionally are externalized forces that exist within the reader's mind, so that in making these words their own, the readers are examining their own minds. The characters' speech is written so as to be recognizable and even sensible, at least at first sight. Take, for example, the following clash between *Petulantia* and *Vera Disciplina*:

Secunda autem imago ut canis erat, qui uenari solet. Et super posteriores pedes suos stabat; anteriores autem super baculum sursum erectum posuerat, et cauda sua eam commouendo ludebat.

Et dicebat: Quid oberit homini letitia, per quam modice in risum moueatur? Nam ipse pulchrum spiraculum in anima est, unde etiam symphonialis esse debet. Quis est homo qui semper mortalis esse possit? Nemo. Quapropter letetur, dum letari potest.

Et iterum de predicta turbida nube audiui uocem huic imagini responsum dantem: Tu scelestissima, in squalidis moribus ioculantium hominum circumflanti uento similis es, ac in uarietate tua uermibus terram effodientibus assimilaris. Nam cum homines te uiderint, tibi consentiunt, quibus tu gaudens occurris, sicut mos canis est; ac eis hoc modo persuades ut exoptent quicquid uoluerint. Sed et otiosa et criminalia uerba profers, quibus corda hominum uulneras; ac mores tuos in consuetudinem legis tibi constituis, quibus homines comprehendis.<sup>45</sup>

*Vera Disciplina* herself warns that the worst defect of *Petulantia*, as yet unidentified and depicted as a dog, is that she has the talent to win people's favour and the power to delude them. Indeed, her words sound very reasonable and good-humoured, and there seems no reason to renounce them.<sup>46</sup> On the contrary, these words would probably not fail to remind people of their own similar thoughts. *Petulantia's* speech employs a treacherous logic and seeming objectivity, providing pseudo-logical arguments in a way that does not much differ from other didactic-rhetorical discourse in the trilogy. It shows the reader how logical and persuasive the arguments of the devil may sound, and how much they may in form resemble the teachings of the Church. Hildegard, who was involved in preaching against the Cathars, knew from first-hand experience that heretic teaching is not necessarily easily recognizable as such for common people. This is where "perverse reason" is at work, which is reason unsupported by faith

<sup>45</sup> *Liber vite meritorum* I 3-4, p. 14, ll. 134-152 (n. 23).

<sup>46</sup> Susanne Ruge points this out as well, and further notes the great similarity of these speeches to the spoken word. S. RUGE, "The Theology of Repentance: Observations on the *Liber vite meritorum*", in *A Companion to Hildegard of Bingen*, ed. by B.M. KIENZLE, Beverly D. L. STOUT and G. FERZO, Leiden, 2013, p. 235.

or authority.<sup>47</sup> However, the opponent does not respond in like manner, but uses only the *argumentum ad hominem* to point out the speaker's treacherous nature and oppose it to her own virtuous appearance. Hildegard has a positive view of reason, but knows that it may lead to evil when it is not used in the service of faith,<sup>48</sup> and, apparently, reason unsupported by *auctoritas* is not even worth arguing with. This could provide a clue to the lack of real interaction between characters, who speak, but not to each other: when human argument is placed opposite human argument, there is no way to ascertain which one is valid. Every character is therefore placed alone before the reader and judged by God. To conclude, the words of the Vices must remind the readers of their own similar thoughts, and the words of the Virtues must be spoken by the reader to counter those thoughts. Their allegorical and thus general nature and their first person narration turns the experience of reading into the experience of saying.

This interpretation of the functioning of the text is supported by monastic practices of reading: "[...] on lit, normalement, non, comme aujourd'hui, principalement avec ses yeux, mais avec ses lèvres, en prononçant ce qu'on voit, en le parlant, et avec ses oreilles, en écoutant les paroles qu'on prononce, en entendant, comme on dit, les voces paginarum."<sup>49</sup> Reading thus becomes, like singing and writing, "une activité qui occupe tout le corps et tout l'esprit", an activity, consequently, that comes close to meditating. The three stages of *lectio divina* – *lectio*, *meditatio*, *oratio* – are united and stimulated by the technique of *ruminatio*, or the continuous repetition of the words of a text, which enables the reader, for instance in the case of a sermon, to "recreate [...] this dialogue in his long hours of silent meditation and [to] incorporate [...] it in his own being, giving a living sense to the biblical words according to the directions of the author/ stage-director".<sup>50</sup>

An article by Anne Clarke Bartlett analyses the *Scivias* as a dramatization of certain "readerly virtues and interpretive strategies", namely "the notions that humility and spiritual illumination are prerequisite to a correct interpretation of a sacred text, that a right application of the physical senses can assist and deepen the reader's acquisition of wisdom, and that a leisurely and meditative experience of the text allows a reader to inter-

<sup>47</sup> J. A. STOVER, "Hildegard, the Schools, and their Critics", in *A Companion to Hildegard of Bingen*, ed. by B.M. KIENZLE, Beverly D. L. STOUT, and G. FERZOCO, Leiden, 2013, p. 134.

<sup>48</sup> Ibid. p. 134.

<sup>49</sup> J. LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1957, p. 21.

<sup>50</sup> W. VERBAAL, "The Preaching of Community: Bernard of Clairvaux's Sermons and the School of Experience", *Medieval Sermon Studies*, 48 (2004), p. 89.



nalize fully and then act upon its contents."<sup>51</sup> Bartlett shows how Hildegard dramatizes her own process of reading and interpreting the visions in order to encourage readers to follow her example in reading the *Scivias*. I would add that in requiring impersonation of her readers, Hildegard not only *tells* them how to read, meditate, pray and contemplate, but hands them the script and incorporates these reading practices within the text. Again, this is only possible through the authority of God's voice, as a further example will make clear. This last example of dramatic reading shows how Hildegard includes not only *meditatio*, but also *oratio* within the text, to be enacted by the reader already during the *lectio* itself. An excerpt from *Scivias* reads:

Quod si etiam admonitione mea tactus me uis imitari post me respiciens in uirginitatis pudore, quia ut flos de inexarato agro nascitur, sic et ego sine uirili semine natus sum; ostende mihi agrum animi tui in multa humilitate et alloquere me in largitate interiorum lacrimarum tuarum et dic: 'O Deus meus, ego indignus homo non habeo a memetipso hanc causam perficere ut uirginitatem meam possim conseruare, nisi tu, Domine, adiuues me: quia totus culpabilis sum in ortu ardentis suci, de quo pullulo in multis miseriis, frequenter requirens causam fragilitatis meae.

Vnde etiam non possum mea uirtute memetipsum expugnare in gustu dulcedinis carnis meae, dum sum arbor concepta et nata in peccatis. Ob hoc, tu Domine, da mihi in uirtute tua igneum donum quod in me exstinguat hanc causam et hunc ardorem peruersitatis, ita ut cum rectis suspiriis bibam de aqua fontis uiui, qui me faciat gaudere in uita, qui sum cinis putredinis, plus aspiciens in opera tenebrarum quam in opera lucis.<sup>52</sup>

These words are spoken by Christ, looking to the world and calling on the people who wander there, among which are the readers themselves, and what happens is that the narrator does no longer function as teacher or preacher to the reader, but leaves the readers to teach themselves, analyse their own state of mind and word their good intentions in the form of a prayer. Once again, the text has to be performed by the reader: it contains a series of indications on how to think, speak and act, and lets the reader carry those out during the act of reading itself. It seeks to exercise a great amount of control, not only on the readers' actions, but also on their thoughts.

<sup>51</sup> BARTLETT, A.C., "Miraculous Literacy and Textual Communities in Hildegard of Bingen's *Scivias*", *Mystics Quarterly* 18.2 (1992), p. 46.

<sup>52</sup> *Scivias* III 10.7, pp. 553-554, ll. 286-302 (n. 13).

#### 4. *Divine Didactics*

In the use of the didactic methods I discussed, we observe Hildegard's psychological insight and keen understanding of her reader's mind. This was a talent that she was able to develop, first, as a recluse in the company of her companion and mentor Jutta and after Jutta's death in 1136 as the *magistra* of her own community.<sup>53</sup> Although there is little knowledge about the daily life on the Rupertsberg and Hildegard's leadership of that community, we find her opinions on teaching explicitly pronounced in many places, and given shape within her works. John Van Engen discusses among other texts one of the many letters that Hildegard wrote to abbesses struggling to control their community:

Hildegard's approach famously balanced correction and mercy in guiding souls. If your daughters weep, she advised to one abbess, console them; if they rise up in anger, set them straight; if they act madly (*rabide*), subject them to the discipline of the Rule; if they turn away from you, recall them in person with stories and Gospel words; and if they still do not obey, act firmly in obedience to your supreme teacher.<sup>54</sup>

In the visionary trilogy we notice the use of these same methods: consolation, exhortation, the force of a personal approach, the use of stories and the Gospel and the appeal to divine authority. Another example of Hildegard talking about the task of a teacher we find in the *Liber vite meritorum*:

Magister autem animarum fortitudinem et imbecillitatem ac qualitatem subditorum suorum et qualitatem peccatorum eorum considerabit, et etiam qua intentione peracta sint perspiciet; et unicuique penitenti iuxta considerationem nature ipsius, et iuxta modum peccati, ac iuxta modum penitentie astabit.<sup>55</sup>

It is important, this excerpt asserts, that the teacher not only look at the outward comportment of her/his pupils. The character of the pupils must also be taken into account, their strengths and weaknesses and the intention that drives the committing of a sin: being a sinner does not automatically make one a bad person. When deliberating about the appropriate measures against sin, one has to consider character, the gravity of the sin, and also the degree of repentance. Consequently, her texts should not linger on the

<sup>53</sup> FLANAGAN 1998 (n. 5) and J. VAN ENGEN, "Abbess: 'Mother and Teacher'", *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*, ed. by B. NEWMAN, Berkeley and Los Angeles, 1998, p. 34.

<sup>54</sup> VAN ENGEN 1998, p. 44 (n. 53).

<sup>55</sup> *Liber vite meritorum* V 69, l. 1249 (n. 23).

level of the outward for long, but should be able to break through to the inner thoughts and motivations of the reader, and address those.

Hildegard's view of her readership, then, is somewhat different from what Carolyn Muessig claims it to be in her article comparing the differences in mentoring style between Hildegard and Herrad of Landsberg.<sup>56</sup> Although the article is about Hildegard's teaching in her writings to her community, we cannot suppose that the differences are this great:

For Hildegard the perfection of her nuns would be realized in their outward comportment. In the world of her monastery, the Rupertsberg liturgy reflected a bit of Paradise. Ritual and song acted out by her nuns created heaven on earth. [...] Hildegard's plan of formation for her nuns appropriates Benedictine and Cistercian ideas found in male houses. For the Cistercian monks perfection flowed from the inside to the outside. The perfected soul, the person full of grace and virtues, exhibited control. The noble nuns of Rupertsberg did not become perfect, for they simply were perfect by virtue of their noble birth and virginity, and the convent allowed their inner perfection to shine.<sup>57</sup>

Muessig here refers on the letter from the canoness Tenxwind questioning Hildegard about her practices of allowing only women of noble birth into her convent, and of dressing them in white silk veils draped over their loosened hair and crowning them with jewellery.<sup>58</sup> However, this only points to Hildegard's exalted view of nobility and virginity as ideas, not of her naïve idealization of nobles and virgins as people. In Hildegard's letters we see that she approaches her correspondents, however noble and chaste they may be, with a realistic attitude, and in her other works, too, we observe a view on humankind that is neither too optimistic nor too pessimistic, but that attests to her psychological insight. Muessig's argument is situated within Jaeger's framework of the evolution in learning and mentoring during the eleventh and twelfth century:

In addition to these different approaches to learning found in religious houses, Jaeger also identified distinct attitudes toward mentoring in eleventh- and twelfth-century cathedral schools. He identified a form of education which prevailed in the eleventh century – the old learning. This revolved around 'the teacher' as the source of wisdom; through his virtue the magister was able to teach his pupils. Learning was directly

<sup>56</sup> C. MUESSIG, "Learning and mentoring in the twelfth century: Hildegard of Bingen and Herrad of Landsberg", in *Medieval Monastic Education*, ed. G. FERZOCO and C. MUESSIG, London and New York, 2000.

<sup>57</sup> Ibid. p. 93.

<sup>58</sup> More on this in S. FLANAGAN, "For God Distinguishes the People of Earth as in Heaven: Hildegard of Bingen's Social Ideas", in *The Journal of Religious History* 22.1 (1998).

tied to the charisma of the master, as his good character illuminated the lesson. In the twelfth century, however, there was a shift of emphasis in which magisterial charisma was overshadowed by knowledge of 'the text'. Mastery over the growing corpus of commentaries was the focal point of an accomplished instructor. The successful teacher was able to master the texts and to train his students to do the same. Generally, education in the twelfth-century schools moved the emphasis away from magisterial virtue to textual expertise. This was the new learning.<sup>59</sup>

Muessig connects these traditions of 'old' and 'new' learning to the learning and mentoring styles of Hildegard and Herrad of Landsberg, respectively. While Herrad's teaching consists of "a careful and methodical compilation of explicit sources", Hildegard's works are "free of explicit references to human sources".<sup>60</sup> Moreover, Hildegard's is "similar to a charismatic teacher who edifies students through his virtuous character", while Herrad makes use of an arsenal of textual authorities: her role is as a "mediator of textual authorities and tradition".<sup>61</sup> I think that these differences may certainly reflect the difference between two sorts of learning, but that the opposition between Hildegard and Herrad is too sharply drawn. On the one hand, it is undeniably true that Hildegard's texts rely heavily on the author as the source of authority, and that the knowledge transmitted is ancillary to that authority: sometimes, Hildegard may just tell her reader *not* to think about something, but simply to have faith in its truth. On the other hand, we have seen that it is just this establishing of authority that causes problems for Hildegard *as* the teacher of the text. Muessig says: "Hildegard's approach to learning, however, revolved around her role as a prophetess. Her ability to be magistra was derived from the divine. Her lesson was embodied in all that she was, and there could be no separation between her message and her person."<sup>62</sup> My discussion of the text, however, has shown that it is exactly the fact that Hildegard's ability to be *magistra* had to be derived from the divine that separated her message from her person. Then again, Hildegard can certainly be seen as an adherent of the old learning tradition, because her aim is the same, although her didactic and visionary identities come into conflict. Muessig's conclusion, however, clearly does Hildegard and her pedagogy wrong:

When one looks to Hildegard's attitude to education one does not discover an articulated notion of pedagogy. Hildegard looked to the outer perfection of the nun as representing her inner perfection. Her nuns

<sup>59</sup> MUESSIG 2000, p. 88 (n. 56).

<sup>60</sup> Ibid. p. 99.

<sup>61</sup> Ibid. p. 100.

<sup>62</sup> Ibid. p. 99.

did not become more knowing and wise about God through systematic training.<sup>63</sup>

However, the visionary trilogy and other works of Hildegard do reflect an articulated notion of pedagogy. That notion, moreover, corresponds to how Muessig characterizes Herrad's project: to make the readers "learn and develop their self-awareness", to develop their knowledge and wisdom through "systematic training". One thing that becomes clear in reading Hildegard is that authority, charisma and a prophetic stance do not have to be incompatible with systematic learning and self-improvement.

I have been able, then, to connect my findings about the didactic methods in Hildegard's visionary trilogy to her opinions on teaching and her view on the psychology of the reader.<sup>64</sup> One question remains: who exactly are Hildegard's implied readers? It is plausible that her main intended audience is the clergy, as Hugh Feiss suggests,<sup>65</sup> to which she directs her most ardent criticisms. On the other hand, she does not only deliver criticism but also praise, particularly of monastic virtues, and we should also take into consideration the way that her texts could have functioned within her own community, just as her homilies and the *Ordo Virtutum* did.<sup>66</sup> Margot Fassler, for instance, suggests that "the *Ordo Virtutum* and the

<sup>63</sup> Ibid. p. 100. Muessig here draws on the distinction between canons' and monks' spirituality in the twelfth century in Caroline Walker Bynum's book *Docere Verbo et Exemplo*.

<sup>64</sup> There is another model of learning to which Hildegard's might be compared, namely the 'mystagogy' of, for instance, Hadewijch: see F. WILLAERT, *De poëtica van Hadewijch in de Strofische Gedichten*, Utrecht, 1984; P. MOMMAERS, *Hadewijch: Schrijfster – Begijn – Mystica*, Leuven, 2003; V. FRAETERS, "Visioenen als literaire mystagogie. Stand van zaken en nieuwe inzichten over intentie en functie van Hadewijchs Visioenen", in *Ons Geestelijk Erf* 73 (1999); A. DARÓCZI, *Groot gheruchte van dien wondere: Spreken, zwijgen en zingen bij Hadewijch*, Leuven, 2007. Despite the similarities, which can be attributed to the didactic character of both *ævres* and the shared need to claim divine authority, the communication models of both authors seem very different to me. Hadewijch shares her experiences with her friends so that they might be guided by her example towards the same goal, which is the *unio Dei*. Hildegard, however, speaks from her experience not so much of that unity with God, but of the images and words that she must communicate to the world; she is only the medium through which the message is sent, and her readers' goal is not to have visionary or mystical experiences as well. Hildegard's model is fairly unilinear and traditionally didactic: God gives the message to Hildegard, who forwards it to the people. The peculiarities of her texts are due to her making explicit the presuppositions at the base of the didactic tradition, not to her subverting that tradition.

<sup>65</sup> H. FEISS, "Hildegard's Vision of the Eucharist (Scivias 2.6): Theology and Pastoral Practice", *The American Benedictine Review* 49.2 (1998), pp. 165-194.

<sup>66</sup> On the homilies, see KIENZLE 2001 (n. 41) and KIENZLE 2009 (n. 7). On the *Ordo Virtutum*, see G. IVERSEN, "Ego Humilitatis, regina Virtutum: Poetic Language and Literary Structure in Hildegard of Bingen's Vision of the Virtues", in *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen*, ed. by A. EKDAHL DAVIDSON, Kalamazoo, 1992, pp. 79-110. P. SHEINGORN, "The

treatise *Scivias* were designed to be understood interactively within Hildegard's community".<sup>67</sup> There is, however, very little that can be said about Hildegard's interaction with her community. Further, her visionary trilogy seems to address all Christians, formally at least. Collectively, the readers are referred to as "the people" or "the faithful", and when sometimes a specific group such as the clergy is addressed, this means that the intended audience is actually broader.<sup>68</sup> We should probably distinguish between the prophetic audience, which is the whole community of faith, and the practical, didactic audience, which may be the clergy, but which in any case is restricted to those with access to books. The message might be meant for the last group, but it is framed so as to theoretically call on everyone, collectively and individually. This explains why a variety of didactic methods is necessary: some people need to be denounced and exhorted, some deserve to be praised, most need to be guided and coaxed into thinking and acting rightly. All of them need knowledge and understanding, but for none of them is understanding enough.

## 5. Conclusion

I started out with a characterization of Hildegard's visionary trilogy as carrying a strong didactic message which has not as its aim the direct effect of prophecy but expands a whole range of biblical, theological and scientific knowledge within an allegorical framework. Her visions are therefore characterized as *Lehrvisionen*. As didactic texts, they place the reader in a central position. As visions, they make it possible to place God as teacher opposite the reader as pupil. A text that combines the visionary and the didactic, then, appears to be the ideal means of instruction, capable of engaging the reader and teaching with the highest authority. However, between God and reader stand, as mediators, Hildegard and her text. My question has been how Hildegard seeks to conquer these obstacles, and how she has managed to create a situation that includes the reader in the text and is able to exercise a control over her or him similar to the one that a teacher has in real life. I have found that, first, the nature of the vision

Virtues of Hildegard's *Ordo Virtutum*; or, It Was a Woman's World", in *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen*, ed. by A. EKDAHL DAVIDSON, Kalamazoo, 1992, pp. 43-61.

<sup>67</sup> M.E. FASSLER, "Allegorical Architecture in *Scivias* : Hildegard's Setting for the *Ordo Virtutum*", *Journal of the American Musicological Society* 67.2 (2014), pp. 317-378, here: p. 319.

<sup>68</sup> For instance, after a lengthy exhortation on the nature of and restrictions on sexual intercourse, the divine voice explicitly turns from the lay audience he was supposedly addressing to a religious public: "Sed nunc ad amantissimas oues meas quae in corde meo plantatae sunt me conuertam, semen castitatis existentes." *Scivias* I 2.24, p. 30, ll. 595-596 (n. 13).



establishes the textual world as identical with and existing simultaneously with the real world. This situation in turn enables speakers within the text to ignore textual boundaries, which allows the inclusion of rhetorical interventions not with the goal of simulating a direct speech situation, but of veritably realising one.

First, the relationship between *imago* and *expositio*, between what Hildegard is shown and what she is told, indicates that Hildegard strives to represent the experience of the vision as realistically as possible, which means that she and God speak about the visionary image as an ongoing scene before their eyes. However, she also seeks to repeat the description of that image by the two narrators as literally as possible because it also forms the object of exegesis. This is a first instance of tensions between the spoken and the written word, which at the same time it is the tension between the visionary (what is experienced) and the didactic (what is told or written). Second, I looked at the much discussed matter of Hildegard's persona of the unschooled, frail woman from a narratological perspective. Her use of this persona stands in sharp contrast to the voice that can be reconstructed on the basis of the text or the implied narrator, which is logical when considered the light of the visionary context. The reader is to assume that God, the secondary narrator, is the author of the text. However, this causes a conflict between the two narrating voices. Hildegard, writing in the monastic tradition, wants to be present in her text as the teacher, but must at the same time erase herself from the text to be able to claim divine authority. This is the second occurrence of conflict between visionary and didactic. Next, we saw that speakers and characters in the text communicate directly or indirectly with the reader, and that this is enabled by the divine origin of the text. God is simultaneously present at the moment of writing and at the moment of reading the text, and so is the reader, because the reality of the text is equated with the reality outside of it. It is in this way that the visionary makes possible a sense of direct contact between God and the reader.

I have spoken of two ways in which this possibility is subsequently employed: in preaching and dramatizing. First, when the reader is not only provided with knowledge, but also with the command to act upon that knowledge, we see the treatise turning into a sermon. What is especially salient in these sermon-like speeches of God to the reader, is the degree to which the text tries to absorb the readers into its world and to exercise control over the readers' thoughts, telling them what to think, what not to think, what to do and what not to do. This attempt culminates in the requirement that the readers impersonate characters in the text. They are shown how false reasoning works, and how their own minds can deceive them. This is connected to Hildegard's opinions about the human *ratio* as

a dangerous because ambivalent force that has two wings, or two eyes, one looking to heaven and one looking to hell: when rationality is not checked by faith and authority, then it might go astray. Therefore, what her text tries to do is to give knowledge, but only while retaining a strong and authoritative control over the receiver of that knowledge. Monastic writers were aware of the dangers that “uncontrolled interpretation on an individual’s own authority” posed: they were omnipresent in the form of scholastic disputes and heterodox movements.<sup>69</sup> Because reading is an individual exercise, and therefore dangerous, we observe in Hildegard’s texts the desire to exert an absolute authority over the interpretation of the text. Reading, especially reading aloud, here becomes acting, with the text not only as a series of instructions on how to think, how to speak, and how to live, but also prompting the reader to carry out those instructions during the act of reading itself.

These findings correspond to what we know of Hildegard’s opinions on teaching and mentoring. In line with the monastic tradition, her text seeks to establish an authoritative and charismatic voice as teacher, whose authority, rather than the reference to other sources, ensures the truth of what is said. My findings with regard to the psychological control that the text exercises over the readers, correspond to other texts where Hildegard demonstrates her deep understanding of her readers’ psyche. She understands that virtuous behaviour does not guarantee complete faith, and that to commit sins does not disqualify one as a good person. She decides, therefore, to try to get under the surface with her text and to influence the reader not only cognitively by teaching and ethically by preaching, but also psychologically and emotionally by dramatizing the text and incorporating the reader.

To conclude, I will return to my original question: when the visionary and the didactic are merged, what added value does the combination render, and are there points at which the two cannot be reconciled? The major advantage is that God and reader can be brought into contact. On the one hand, the visionary brings God into play, the supreme source of authority. On the other hand, the didactic requires the involvement of the reader to create an environment where knowledge is transmitted and insight created. It is important, however, that the reader comes to the right conclusions. That is where God as teacher, who has the authority to control the reader through the awareness of his presence, is of capital importance. The didactic influences the form in which the visionary can be represented, and vice versa. A last remark must be that divine inspiration is not exclusive to visionary texts: the sermon and liturgical texts, especially, but other medie-

<sup>69</sup> VERBAAL 2004, p. 83 (n. 50).

val didactic texts too, are all assumed to be inspired by God. The visionary only externalizes a stance that is present in other texts as well: because Hildegard had not much authority of her own, to make explicit that inspiration was indispensable to her.

What we see happening in the visionary works of Hildegard of Bingen, then, in ways that are similar and at the same time different from the later female visionary tradition, is that she makes explicit a whole range of assumptions about texts that otherwise remain tacit: male authority and divine inspiration are made explicit in the dominance of God as author; theology and learning take on material, allegorical shape; the writer/speaker enters into contact with the reader/listener; and *meditatio* and *oratio* are incorporated within the *lectio*. All of this is enabled by the visionary and put in the service of the didactic.

### *Summary*

This article examines the implications of Hildegard of Bingen's visionary trilogy (*Scivias*, *Liber vite meritorum* and *Liber divinorum operum*) being both a series of visions and a didactic treatise. Specifically, it looks at how the conditions underlying a visionary narrative are employed to provide the didactic with rhetorical force. First, a narratological analysis shows how the voice of God establishes itself as the main and omnipresent narrator who even crosses the boundaries of the text itself in order to speak directly to the reader. Second, the rhetorical uses of this situation are illustrated. The rhetorical construction of direct access to the reader allows the text, on the one hand, to take on the shape of a sermon and, on the other, to dramatize the reading of the text by incorporating the reader into the text. Thus, features of the visionary experience like God's direct presence and authority are rhetorically extended from the seer to the readers of the text in order to exert a great amount of control over their learning process.



# Les sermons *Contra haereticos* du cardinal Eudes de Châteauroux († 1273)

Franco MORENZONI

(Genève)

Maître puis chancelier de l'Université de Paris, cardinal dès 1244 jusqu'à sa mort survenue en 1273 et légat pontifical de la septième croisade pour la France à partir de 1245, Eudes de Châteauroux compte parmi les prédicateurs les plus prolifiques du XIII<sup>e</sup> siècle, ou tout au moins parmi ceux dont on a conservé le plus grand nombre de sermons, grâce entre autres à sa volonté de les réunir dans des collections dont il a été l'initiateur et sans doute le superviseur<sup>1</sup>. L'intérêt de ses prises de parole est connu depuis longtemps, même si la plupart de celles-ci demeurent inédites. Si l'on fait abstraction de l'édition, hélas partielle, d'un nombre assez considérable de sermons publiée par le savant cardinal Jean-Baptiste Pitra vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, moins d'un dixième des prêches qui nous sont parvenus est accessible dans une édition moderne<sup>3</sup>. L'engagement très actif d'Eudes

\* Tout au long de cette recherche j'ai pu bénéficier de l'aide amicale d'Alexis Charansonnet, que je remercie sincèrement.

<sup>1</sup> Liste des sermons, avec quelques lacunes et imprécisions, dans J.-B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones der Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, vol. 4, Münster, 1972, p. 394-483 (dorénavant *RLS*).

<sup>2</sup> J.-B. PITRA, *Analecta Novissima, Spicilegii Solesmensis altera continuatio*, t. 2, Tusculana, Paris, 1888, p. 188-343.

<sup>3</sup> Principalement grâce à Fortunato IOZZELLI (*Odo da Châteauroux, politica e religione nei sermoni inediti*, Padoue, 1994; « Cardinali, legati e 'cura animarum' in alcuni sermoni di Odo da Châteauroux », dans *Revirescunt chartae codices documenta textus. Miscellanea in honorem Fr. Caesaris Cenci OFM*, éd. A. CACCIOTTI, P. SELLA, Rome, 2002, vol. 2, p. 881-957) et Alexis CHARANSONNET (*L'université, l'Église, l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse manuscrite, Université Lumière Lyon 2, 2001), mais aussi P. GRATIEN (« Sermons franciscains du cardinal Eudes de Châteauroux († 1273) », *Études franciscaines*, 29 (1913), p. 171-195 et p. 647-655, 30 (1913), p. 291-317 et p. 414-437), A. M. WALZ (« Odonis de Castro Radulphi S.R.E. Cardinalis Episcopi Tusculani sermones sex de sancto Dominico », *Analecta sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 33 (1925), p. 30-79 (174-233), M.-M. DAVY (*Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la rhétorique médiévale*, Paris, 1931), A. CALLEBAUT, « Le sermon historique d'Eudes de Châteauroux à Paris, le 18 mars 1229. Autour de l'origine de la grève universitaire et de l'enseignement des Mendiants », *Archivum Franciscanum Historicum*, 28 (1935), p. 81-114), Ch. T. MAIER (« Crusade and Rhetoric against the Muslim Colony of Lucera: Eudes of

de Châteauroux dans les affaires universitaires, religieuses et politiques de son temps, ainsi que le rôle proéminent qu'il a assumé dans la conduite de l'Église pendant les dernières années de sa vie et tout particulièrement lors de la vacance du siège pontifical de novembre 1268 à septembre 1271, l'ont amené à s'exprimer sur les sujets les plus variés<sup>4</sup>. Parmi les thèmes qui reviennent avec une certaine régularité dans son œuvre homilétique, figure également l'hérésie. Si le sermon qu'il a prononcé en 1226 en faveur de la croisade royale contre les Albigeois a été bien étudié<sup>5</sup>, les autres sermons anti-hérétiques, dont quelques-uns ont été partiellement édités par Jean-Baptiste Pitra<sup>6</sup>, n'ont suscité qu'un intérêt assez mitigé tant de la part des spécialistes de l'hérésie que de ceux de la prédication médiévale<sup>7</sup>.

Châteauroux's *Sermones de Rebellione Sarracenorum Lucherie in Apulia* », *Journal of Medieval History*, 21 (1995), p. 343-385, et *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge, 2000), D. JONES (*Saint Richard of Chichester. The Sources for his Life*, Lewes, 1995), G. DE MARTEL (« Le sermon d'Eudes de Châteauroux sur Ruth 2, 14 », *Sacris Erudiri*, 36 (1996), p. 363-380), N. BÉRIOU (« La Madeleine dans les sermons parisiens du XIII<sup>e</sup> siècle », *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 104/1 (1992), p. 331-337; N. BÉRIOU, J.-F. TOUATI, *Voluntate Dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Spoleto, 1991, p. 95-100), D. BEHRMAN (« *Volumina vilissima*, a Sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud », dans *Le Brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, éd. G. DAHAN, Paris, 1999, p. 191-209) et M. SORIANI INNOCENTI, « San Francesco e santa Chiara nella predicazione di Odo da Châteauroux (Edizione di due sermoni, Pisa, Biblioteca Cathariniana, ms. 21) », *Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani*, 2 (2000), p. 201-227).

<sup>4</sup> Sur la carrière et l'activité homilétique d'Eudes de Châteauroux voir les travaux de F. IOZZELLI, *Odo da Châteauroux*, et d'A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église, l'État* (n. 3); IDEM, « L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273): une approche statistique », dans *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, éd. J. HAMESSE, X. HERMAND, Louvain-la-Neuve, 1994, p. 103-142; IDEM, « Du Berry en Curie: la carrière du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273) et son reflet dans sa prédication », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 86 (2000), p. 5-37.

<sup>5</sup> Notamment par Nicole BÉRIOU, qui en a annoncé l'édition (« La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226 », dans *La prédication en Pays d'Oc (XII<sup>e</sup> – début XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 1997 (Cahiers de Fanjeaux 32), p. 85-109). Sur ce sermon voir aussi A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église et l'État*, p. 41-44 [nous citons d'après la version papier; la thèse est accessible à l'adresse [http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/39/06/99/PDF/These\\_dactyl.pdf](http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/39/06/99/PDF/These_dactyl.pdf) mais la numérotation des pages est différente].

<sup>6</sup> Pour la liste des sermons partiellement édités par J.-B. Pitra voir *infra*, Table des manuscrits. Dans son édition, J.-B. Pitra a le plus souvent raccourci les sermons en omettant une partie des autorités scripturaires utilisées par Eudes de Châteauroux pour réfuter les arguments des hérétiques. Parfois, il s'est borné à donner un court extrait du sermon. C'est cas, par exemple, du sermon RLS 918 (= *infra*, sermon XIII), dont il n'a retranscrit que dix-huit lignes.

<sup>7</sup> Ils sont néanmoins parfois mentionnés, par exemple par G. ROTTENWÖHRER dans le chapitre qu'il consacre aux sermons contre l'hérésie (*Der Katharismus*, t. I/1, *Quellen zum Katharismus*, Bad Honnef, 1982, p. 113-127). Lors d'un colloque organisé par Anne Brenon



Comme on le sait, le débat historiographique autour de la nature de l'hérésie médiévale, et en particulier de celle du catharisme, a été ces dernières années très vif<sup>8</sup>. Notre propos n'étant pas d'étudier l'hérésie en elle-même grâce aux sermons d'Eudes de Châteauroux, objectif par ailleurs fort peu atteignable étant donné la nature de nos sources, mais d'examiner comment un membre éminent de l'Église a estimé possible de lutter contre l'hérésie par le biais de la prédication, nous avons choisi par simplicité d'adopter le vocabulaire qu'utilise le cardinal, tout en sachant que celui-ci fait partie de l'arsenal mis en oeuvre par les membres de l'institution ecclésiastique pour mener leur combat. Eudes de Châteauroux qualifie d'ailleurs les hérétiques parfois de manichéens ou de patarins, plus rarement de *boni homines* et *bone mulieres*<sup>9</sup> et jamais de cathares<sup>10</sup>.

Les sermons d'Eudes de Châteauroux qui abordent le thème de l'hérésie peuvent être répartis en trois groupes principaux que nous présenterons les uns après les autres dans la première partie de cette étude : ceux qui se bornent à mentionner l'hérésie ou à condamner de manière incidente telle ou telle autre affirmation prêtée aux hérétiques, ceux qui sont entièrement (onze sermons) ou en grande partie (trois sermons) consacrés à la réfutation de la doctrine attribuée aux 'manichéens' et, enfin, deux sermons qui ont été conçus et peut-être prononcés à l'occasion de la condamnation d'un ou de plusieurs hérétiques. Dans la deuxième partie, nous proposons l'édition critique des seize sermons qui appartiennent aux deux dernières catégories. Ils ont été le plus souvent transmis par plusieurs manuscrits dont la plupart datent du XIII<sup>e</sup> siècle. C'est nous qui avons choisi de leur attribuer le titre de sermons *Contra haereticos*.

### 1. *Fragments d'un discours anti-hérétique*

Le thème de l'hérésie affleure dans plusieurs prêches qui sont en réalité consacrés à d'autres sujets. Au tout début de deux sermons donnés pour la

qui s'est tenu à Mazamet du 15 au 17 mai 2009, nous avons présenté les premiers résultats, encore provisoires, de cette recherche (« Hérésies et hérétiques dans la prédication parisienne de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle », dans *1209-2009. Cathares, une histoire à pacifier?*, éd. A. BRENON, Portet-sur-Garonne, 2010, p. 91-108).

<sup>8</sup> Dans l'impossibilité de citer tous les travaux qui ont ravivé ce débat, nous nous bornons à mentionner quelques titres : *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, éd. M. ZERNER, Nice, 1998 ; *L'histoire du catharisme en discussion : Le 'concile' de Saint-Félix (1167)*, éd. M. ZERNER, Nice, 2001 ; U. BRUNN, *Des contestataires aux 'cathares'. Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, 2006 ; J.-L. BIGET, *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France*, Paris, 2007 ; R. I. MOORE, *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*, London, 2012.

<sup>9</sup> Cfr *infra*, sermon VIII.

<sup>10</sup> Sur cet aspect, voir aussi *infra*, p. 296.

fête de la Circoncision, Eudes remarque ainsi à l'intention de ses auditeurs que le Christ a accepté de se faire circoncire uniquement pour montrer que la Loi qui impose cette pratique, autrement dit l'Ancien Testament, est une loi voulue par Dieu et non, comme le prétendent les 'manichéens', par le diable. Si dans le premier sermon, donné à des moniales, il se borne à cette seule observation<sup>11</sup>, dans le deuxième il tente également de montrer pour quelles raisons le Christ n'avait aucun besoin de se faire circoncire<sup>12</sup>. Dans un sermon donné pour le deuxième dimanche de l'Épiphanie, il explique dès le début et assez longuement que le Christ a choisi d'être présent aux noces de Cana pour souligner le caractère sacré du sacrement du mariage et montrer qu'il n'y a pas de discordance entre l'Ancien et le Nouveau Testament, tout cela afin de mettre en évidence les erreurs professées par les hétérodoxes. Il en profite également pour réfuter quelques-unes des objections formulées par les hérétiques au sujet de l'interprétation du verset thématique emprunté à l'Évangile de Jean :

*Nupcie facte sunt Chana Galilee* {Ioh. 2, 1}. Hic tria considerata occurrunt. Primum quare Dominus uoluit nupciis interesse. [...] Voluit autem Dominus nupciis interesse quatuor de causis: prima ut sacramentum matrimonii sua presencia consecraret et sanctum ostenderet; secunda ut nouum ueteri concordaret; tertia ut formam conuersandi inter alios tribueret; quarta ut qualem zelum animarum habere debeamus insinueret. Primum fecit contra hereticos nupcias detestantes et dicentes hominem in statu nupciarum non posse saluari. Si enim hoc esset, nunquam Dominus interfuisset nupciis. Iterum secundum hoc Adam non potuisset saluari licet pomum uetitum non comedisset, cum iam esset matrimonii uinculo innodatus, et sic non erat in statu saluandorum. Nec potest dici quod ante peccatum poterat in matrimonio saluari sed non post peccatum, quia secundum hoc Dominus precepisset filiis Noe ut peccarent, cum dixit {Gen. 1, 22}: *crescite et multiplicamini*. Etiam secundum hoc

<sup>11</sup> « Sed quare fuit circumcisis, cum lege non teneretur qui Dominus erat legis et peccatum originale non habebat? Primo ut ostenderet legem esse sanctissimam cuius sacramentum suscipiebat, et quod a Deo data fuerat contra manicheos » (Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 31, fol. 112va, RLS 58).

<sup>12</sup> « Lucas II° {21}: *Postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer, uocatum est nomen eius Ihesus*. Dominus Ihesus circumcissione non indigebat quia peccatum non habebat nec habere poterat. Circumcisio autem data est in signum federis, Gen. XVII° {10-11}: *circumcidetur ex uobis omne masculum et circumcidetis carnem prepuicii uestri ut sit in signum federis inter me et uos*. Fedus autem non fit nisi inter discordantes uel qui possunt ad inuicem discordare. Sed inter Deum Patrem et Filium nulla potest discordia interuenire, et ideo neque fedus. Et ideo circumcissione non indiguit. Sed hoc factum est in exemplum, sicut et cetera, ad ostendendum quod circumcisio data fuit a Deo contra hereticos qui legem dicebant datam a dyabolo » (Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 31, fol. 122va, RLS 55).

posset Dominus crudelitatis argui, qui Matheo XIX<sup>o</sup> {6} respondit querentibus utrum liceret uxorem dimittere, dixitque non, quia *quod Deus coniunxit, homo non separet*. Crudelitas enim esset cogere hominem esse in statu in quo saluari non posset. Item ad Ro. VII<sup>o</sup> {2}: *que sub uiro est mulier, uiuente uiro, alligata est legi*. I<sup>a</sup> ad Cor. VII<sup>o</sup> {10-11}: *his autem qui in matrimonio coniuncti sunt, precipio non ego, sed Christus, uxorem a uiro non discedere; et uir uxorem non dimittat*. Et in eodem {7, 28}: *si autem acceperis uxorem, non peccasti; et si nupsit uirgo, non peccauit*. Si autem respondeat hereticus quod predictae auctoritates Mathei et Apostoli de matrimonio spirituali intelliguntur, non de carnali, secundum hoc nulla fuisset responsio Domini, cum de carnali matrimonio tantum ab eo quereretur, et non de spirituali, et ipse respondit de spirituali. Preterea de spirituali matrimonio nullus umquam dubitauit quod esset peccatum. Ergo, si Apostolus de illo loqueretur cum dixit: *si nupsit uirgo non peccauit*, salua gratia sua, minus dixisset quam nichil. Manifestum est ergo quod de carnali matrimonio loquebatur, quod asserit bonum esse<sup>13</sup>.

D'après la rubrique du sermon, celui-ci aurait été donné « ad nouiter conuersas que filie Dei uocantur » et donc, selon toute vraisemblance, aux anciennes prostituées qui avaient trouvé refuge dans l'hôpital des Filles Dieu de Paris qui avait été fondé par Guillaume d'Auvergne vers 1225/26. La condamnation des positions hétérodoxes au sujet du mariage charnel et la volonté évidente de valoriser celui-ci, s'expliquent peut-être par le fait qu'Eudes de Châteauxroux a fait sienne l'idée exprimée par Guillaume d'Auvergne dans plusieurs sermons selon laquelle le mariage constitue le meilleur remède à la prostitution, l'évêque de Paris encourageant même les jeunes hommes à épouser des prostituées afin de les extraire de la misère qui les avait poussées à vendre leurs corps<sup>14</sup>.

Dans un sermon donné probablement en milieu scolaire et prenant volontiers l'allure d'une série de *quaestiones* relatives au baptême, le futur cardinal saisit à deux reprises l'occasion pour réfuter l'idée avancée par les hérétiques que Jean-Baptiste était un ange et montrer que, au moment du baptême, le pouvoir de sanctifier de l'eau est tout à fait comparable à celui de l'Esprit saint, contrairement à ce que prétendent certains hérétodoxes<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Paris, BnF, lat. 12423, fol 83ra-rb, RLS 78.

<sup>14</sup> Sur ce problème, nous nous permettons de renvoyer à *Guillelmi Alverni, Opera Homiletica*, t. I, *Sermones de tempore I-CXXXV*, éd. F. MORENZONI, Turnhout, 2010 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 230), Introd., p. XXXIV.

<sup>15</sup> « Qui miserit Iohannem? Determinatur in principio Euuangelii Iohannis cum dicit {1, 6}: *fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Iohannes*. In quo uerbo confunduntur heretici qui dicunt Iohannem fuisse angelum, non hominem, cum dicit *fuit homo missus*, non angelus [...] » (Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 31, fol. 154va, RLS 77). Sur ce problème voir aussi *infra*, sermon XIII, p. 386. « Sed aqua illa cum forma

Les obsèques de Jacob que décrit le *thema* d'un sermon pour la fête des âmes, offrent l'occasion de rappeler que l'obligation d'ensevelir les corps une fois qu'ils ont été séparés des âmes sert à combattre les erreurs des 'manichéens' qui considèrent que les corps ont été créés par le diable<sup>16</sup>. Parfois la référence aux hérétiques se borne à une brève remarque qui ne donne lieu à aucune explication. Dans un sermon pour la Dédicace de l'église, l'idée que les sacrements sont les armes grâce auxquelles il est possible de lutter contre le diable et de se protéger du péché, est immédiatement suivie par le rappel que c'est un prêtre qui remet à David les armes alors qu'il fuyait Saul, « ce qui est contre les hérétiques qui affirment que les sacrements de l'Église peuvent être administrés aussi bien par les femmes que par les prêtres »<sup>17</sup>. À d'autre endroits, la réfutation des interprétations erronées du texte biblique imputées aux 'manichéens' peut en revanche donner lieu à des développements assez conséquents. Dans un sermon donné lui aussi pour la Dédicace de l'Église et qui s'adresse certainement à un public avisé, Eudes de Châteauroux se demande comment faut-il interpréter le verset de l'Apocalypse dans lequel Jean déclare avoir vu la « sainte cité de la nouvelle Jérusalem descendant du ciel ». Après avoir réfuté l'erreur – qu'il qualifie de platonicienne et de pythagoricienne et qu'il connaît sans doute grâce à Macrobie – selon laquelle par cette cité il faut comprendre les âmes qui descendent à travers les sphères planétaires, il explique que celle-ci ne peut pas non plus être considérée comme étant l'Église militante, car cela confirmerait l'erreur de certains 'manichéens' qui affirment que les anges descendent dans les corps humains pour leur donner la vie :

Si autem intelligatur quod dicit *ciuitatem descendantem de celo* {Apoc. 21, 2} et de ciuitate exteriori que est congregatio fidelium militantium

uerborum non tantummodo abluit corpus, sed et sanctificat animam et corpus et utrumque facit templum Spiritus Sancti. [...] Sed Spiritus Sanctus immo tota Trinitas hoc principaliter facit sanctificando. Et ne quis crederet quod Spiritus Sanctus hoc faceret et non aqua, immo quod aqua nichil ibi facit sicut dixerunt quidam heretici, ideo occurrit Dominus Ioh. III<sup>o</sup> {3} dicens: *nisi quis renatus fuerit* [...] » (*ibid.*, fol. 156vb).

<sup>16</sup> « Sequitur secundum. Quare faciebant uim de sepultura, quia secundum philosophos {LUCAN., *Phars.* VII, 819} tegitur celo qui non habet urnas, nec aliquid deperit cadauer si careat sepultura? Sed hoc faciebant, et hoc etiam debent facere christiani, primo ad eliminandum errorem manichei qui dicebat corpus esse facturam dyaboli. Ad innuendum ergo quod creatura Dei est, ipsum corpus separatum ab anima honoramus. Vnde in Euuangelio {Luc. 11, 40}: *stulte, nonne is qui fecit id quod de intus est, fecit illud quod de foris est?* » (*RLS* 766, nous citons d'après le manuscrit Paris, BnF, lat. 15951, fol. 359va).

<sup>17</sup> « Sacramenta que in ecclesia recipiuntur arma sunt impugnationis contra diabolum et arma protectionis contra peccatum omne. Dauid fugiens Saul, id est diabolum, interpretatur enim abutens, in tabernaculo arma recepit et a sacerdote. Quod est contra hereticos qui dicunt quod sacramenta ecclesie equaliter possunt administrari a mulieribus ut a sacerdotibus » (Arras, Bibl. mun., ms. 137 (876), fol. 1vb, *RLS* 820).

et dicitur ecclesia militans, incidimus in errorem quorundam manicheorum qui dicunt angelos descendere in corpora et ea animare et sensificare, quod manifeste falsum<sup>18</sup>.

Pour le prouver, Eudes introduit une assez longue série d'autorités bibliques qui ont pour tâche de confirmer que l'Église militante monte vers le Ciel et non l'inverse, démonstration qu'il commence en s'appuyant sur une des *Distinctiones* d'Alain de Lille<sup>19</sup>:

Docet enim Dominus petere in oratione dominica {Matth. 6, 10}: *adueniat regnum tuum*, id est regnum suum, id est regnum militantis ecclesie ad regnum ecclesie triumphantis. Secundum hoc ergo ecclesia militans non descendit de celo sed potius ascendet in celum. Vnde Dominus dixit Petro Io. XIII<sup>o</sup> {36}: *quo ego uado, non potes me sequi modo; sequeris autem postea*. Et in Io. XIII<sup>o</sup> {14, 2-3} dixit discipulis: *ego uado parare uobis locum, et si abiero et preparauero uobis locum, et iterum uenio et accipio uos ad me ipsum, ut ubi ego sum et uos sitis*. Et I<sup>a</sup> ad Thess. III<sup>o</sup> {14}: *si enim credimus quod Ihesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos qui dormierunt per Ihesum adducet cum eo*. Et postmodum subiungit {17}: *deinde nos qui uiuimus, qui relinquimur simul capiemur cum illis in nubibus obuiam Christo in aera et sic semper cum Domino erimus*. Secundum hoc ergo ecclesia militans non descendit de celo, sed potius ascendet, et ascendit cotidie in celum et ad ultimum generaliter ascendet<sup>20</sup>.

Puis, de manière assez habile, il introduit une citation de l'Écclésiaste qui lui permet de poser une équivalence entre le verbe 'donner' et le verbe 'créer' et de souligner que, contrairement à ce qu'affirment les 'manichéens', des âmes sont créées chaque jour:

Cotidie enim *reuertitur puluis in terram suam unde erat, et spiritus ad Deum qui dedit illum* {Ecl. 12, 7}, dedit creando. Iustum est enim ut anime sanctorum qui seruierunt Deo in hoc mundo (et *add.*) statim, finito suo mundo, consolentur in mundo Dei, id est in eterna beatitudine in celis. Item Apostolus ad Ro. IX<sup>o</sup> {11-13}: *cum autem nondum nati fuissent aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus sed ex uocante dictum est ei: quia maior seruiet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui*. Ergo spiritus, id est anime Iacob et Esau, de nouo fuerunt creati. Si enim nati (*scripsi*, *anna*) fuissent et a multo tempore, multa

<sup>18</sup> Arras, Bibl. mun., ms. 137 (876), fol. 14rb, *RLS* 826.

<sup>19</sup> « *Regnum* [...]. Dicitur etiam Ecclesia militans, unde Dominus: *Simile est regnum coelorum sagenae*. Dicitur etiam Ecclesia triumphans, unde in Evangelio: *Adueniat regnum tuum*, id est regnum militans ad regnum triumphans » (ALANUS DE INSULIS, *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum*, PL 210, col. 923C-D).

<sup>20</sup> Arras, Bibl. mun., ms. 137 (876), fol. 14rb-14va, *RLS* 826.

bona fecissent uel multa mala, alterum autem illorum necesse est. Item II<sup>a</sup> ad Cor. V<sup>o</sup> {17}: *si qua* (*scripsi*, sic) *ergo in Christo noua creatura est*, etc. Ergo in Christo est noua creatura. Sed que noua creatura nisi spiritus et anime que cotidie de nouo creantur? Item Io. V<sup>o</sup> {17}: *pater meus usque modo operatur et ego operor*. Oportet quod hoc intelligatur de creatione animarum, maxime secundum manicheum qui dicit Deum non operari uisibilia sed inuisibilia tantum. Manifestum est ergo quod siue (*scripsi*, si) per ciuitatem istam intelligamus singulas animas uel etiam singulos homines, siue intelligamus per istam ciuitatem ecclesiam militantem, quam ciuitas ista non descendit de celo sed potius ascendit et ascendet in celum<sup>21</sup>.

Dans d'autres sermons, par exemple celui donné à Paris le 28 mars 1229, les hérétiques sont mentionnés de manière plus générique. À propos de la bête semblable à un ours surgissant de la mer décrite par Daniel, Eudes se borne à rappeler que l'ours est souvent assimilé à l'homme, tout comme les hérétiques aux catholiques pour ce qui est des sacrements et des œuvres, alors qu'ils diffèrent pour ce qui a trait à la prédication et à la foi<sup>22</sup>. Leurs agissements sont décrits également dans un sermon donné pour le septième dimanche après la Pentecôte. Comme les loups, ils séduisent par des réunions clandestines, des conseils privés et par une sainteté et une doctrine feintes<sup>23</sup>. Comme l'enseigne l'Évangile de Matthieu, il est cependant possible de reconnaître les faux prophètes grâce à leurs fruits, affirmation qui amène Eudes à développer une sorte de *quaestio* pour déterminer s'il s'agit des fruits des œuvres manifestes ou de celles occultes<sup>24</sup>. La même interro-

<sup>21</sup> *Ibid.*, fol. 14va.

<sup>22</sup> « Ursus ualde assimilatur homini preterquam in capite et ore. Sic heretici assimilantur catholicis in sacramentis et operibus. In verbis autem et fide sunt dissimiles. Tres ordines habent in ore: verum supprimunt, falsa addunt, ambigua opponunt » (*RLS* 192, éd. A. CALLEBAUT, « Le sermon historique d'Eudes de Châteauroux », p. 111).

<sup>23</sup> « Lupus etiam hereticum designat, quia in uespere mundi uenabuntur oues Christi [...] Per tria enim seducunt. Per clandestina (!) conuenticula et priuata consilia [...]. Secundo per simulatam sanctitatem in austeritate uictus et uestitus [...]. Tertio per simulatam doctrinam que uera proponit et falsa admiscet. Vel tres ordines dentium sunt: in dubiis sinistra interpretatio, in manifestis malis diffamans, in manifestis bonis derogatio (Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 34, fol. 80ra-80rb, *RLS* 439).

<sup>24</sup> « Quomodo autem cognoscentur, sequitur {Matth. 7, 16}: *a fructibus eorum cognoscetis eos*. Et queritur an hec intelligatur de manifestis operibus aut de occultis. De manifestis non potest, quia bona sunt in genere que faciunt in manifesto, unde per illa non possunt perpendi arbor mala. De occultis non potest intelligi, quia licet mala, non possunt (*scripsi*, possint) deprehendi, quia occulta [...]. Ad hoc dicendum quod fructus appellatur quod ex opere intenditur, uerbi gratia: gloria uel utilitas uel aliquid appetibile, et hoc ex consequenti detegitur. Vnde nota quod non dicit: ex operibus cognoscentis eos, sed: *a fructibus*, id est utilitate que sequitur. Tunc enim ex fructu apparet arbor que occulta erat prius, quia honores mutant mores. Et si sunt fructus eorum, non tamen sunt fructus. Fructus quidem non sunt nisi que



gation est présente dans un autre sermon, donné pour la même occasion liturgique, qui range dans la catégorie des 'faux prophètes' aussi bien les hérétiques<sup>25</sup> que les hypocrites, les géomanciens, les astronomes ou les *vetulae* qui prédisent le futur. La solution qui est proposée montre cependant que ce sont surtout les cathares qui sont visés, qui prêchent d'abord la vérité pour ensuite mieux inoculer leur erreur, « laquelle consiste dans un certain nombre d'actions : les révérences, les consolations et la bénédiction du pain », autrement dit le *melioramentum*, le *consolamentum* et la fraction du pain<sup>26</sup>. Ce sont également les 'manichéens' qui sont visés par un sermon donné pour le troisième dimanche de l'Avent qui exalte la bonté et l'utilité de la Création et réfute le 'mensonge' des hérétiques qui prétendent que le monde visible est l'œuvre du principe du mal<sup>27</sup>.

Dans un sermon consacré à la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare, Eudes justifie le fait de soumettre à discussion des questions à première vue futiles – en l'occurrence comment est-il possible de comprendre les mots des défunts et comment Lazare aurait-il pu tremper l'extrémité de son doigt pour rafraîchir la langue du riche alors que les morts

propter se appetenda sunt, ut eterna [...]. Secundo modo dicitur fructus eorum carnalia opera eorum, et quod sequitur ex carnalibus operibus, scilicet fructus uentris, non fructus mentis » (*ibid.*, fol. 80rb-80va).

<sup>25</sup> « Similiter et de hereticis, de quibus II<sup>a</sup> ad Timotheum II<sup>o</sup> {3, 5}: *habentes quidem speciem pietatis, uirtutem autem abnegantes, et hos deuota* qui promittunt apatheiam, id est impunitatem. Et tam de hiis quam de predictis dicit Dominus per Ieremiam II<sup>o</sup> {6, 14}: *curabant contritionem filie populi mei ad ignominiam dicentes pax, pax, et non erat pax*. Intelligitur tamen hoc de omnibus falsis christianis, maxime de ypochritis et de hiis qui diuinant de futuris et de absconditis, ut uetule, geomantici et astronomi. Ab hiis omnibus est attendendum, id est cauendum, licet ueniant *in uestimentis ouium* {Matth. 7, 15}, id est in quadam honestate exteriori, humilitate, sanctitate. [...]. Sic tales humilitates pretendunt et simplicitatem, mundiciam uite, largitatem in elemosinis, patientiam in aduersis et multiplices utilitates. Ab eis tamen attendendum est et cauendum, quia multipliciter nocent uane assecurando, ueritatem corrumpendo, falsa diuinando, ad immunditias inducendo et ad multa alia mala » (Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 34, fol. 80va-80vb, *RLS* 440).

<sup>26</sup> « Ad hoc dicendum quod fructus hic appellantur principaliter intentum uel illud quod ultimo prouenit, sicut fructus post gemmas, flores et folia apparent. Vel nomine fructuum intelligitur utilitas et in se et in aliis. [...] Deum, etsi non uerbis, factis blasphemant, astruentes falsa de Deo. Hoc ad ultimum faciunt, prius enim ueritatem predicant, sed ad ultimum immiscunt errorem, qui error consistit in quibusdam factis: in reuerentiis et consolationibus et panis benedictione » (*ibid.*, fol. 80vb).

<sup>27</sup> « Bonitas creature quedam pictura est et umbra bonitatis Dei. Et creature non sunt (*scripsi*, sut) bone nisi participatione bonitatis Dei. Et ideo bone a bono. Magnitudo creature attestatur potencie Dei et diuturnitas creature eternitati Dei. Per hoc apparet quod manichei mendaces sunt qui dicunt hec uisibilia esse a diabolo et a principio malo. Diabolus enim nichil operatur nisi deforme, inordinatum, malum, debile, instabile. Si enim contrarium faceret, malus non esset sed bonus. Tunc enim non noceret sed potius iuaret » (Rome, Biblioteca Angelica, ms. 156, fol. 37rb, sermon non répertorié dans *RLS*).

ne sont que des esprits – par la nécessité d'être toujours prêts à répondre aux éventuelles fausses interprétations du texte biblique proposées par les hérétiques, interprétations qui, dans ce cas, il n'hésite pas à inventer lui-même<sup>28</sup>. Ou bien il condamne la prétention des hérétiques d'expliquer le texte sacré<sup>29</sup> ou, comme il le fait dans un sermon pour la fête de saint Dominique donné probablement le 5 août 1258, les 'hérétiques lettrés' qui refusent l'Ancien Testament et détruisent la 'vérité de l'histoire' rapportée par le Nouveau Testament en refusant les sacrements<sup>30</sup>. Dans un

<sup>28</sup> « Preterea uerba mortuorum non crederentur, eo quod omnino dissimilia hiis que uideamus et sentimus narrarent. Sed dicit quis: questiones iste curiositatis sunt et uanitatis, pocius quam edificationis et utilitatis. [...] Sed si quis bene attendat, non sunt uane huiusmodi questiones, sed ualde utiles ad defensionem euuangelice ueritatis contra hereticos et alios infideles et philosophos qui per tales questiones possent insurgere contra euuangelicam ueritatem et ei impingere falsitatem dicentes spiritus carnem et ossa non habet, ergo nec oculos nec digitum neque linguam. Trufa est ergo quod dicitur de diuite quod uidit Lazarum et Abraham et quod locuti sunt ad inuicem et quod dixit diues de Lazaro {Luc. 16, 24}: *mitte Lazarum ut intingat extremum digitum suum in aqua ut refrigeret linguam meam*, quia spiritus nec digitum nec linguam habent, nec comedunt nec bibunt nec esuriunt neque sitiunt, quia sitis et esuries non cadunt nisi in hiis qui comedere et bibere possunt. Et ideo, ut respondeatur taliter opponentibus, necesse est (*scripsi*, esse) ut sciatur quid appelleretur hic lingua uel oculus seu digitus. Sed tamen potest dici quod Dominus hic loquitur per ypothesim, id est per suppositionem, quasi dicat: hoc supposito quod diues uidisset Lazarum in sinum Abrahe et talia locutus fuisset diues Abrahe, Abraham potuisset ei sic rationabiliter respondisse, et in huiusmodi responsione Dei iusticia appareret qua diuitem condempnauit » (Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 34, fol. 19vb-20ra, *RLS* 403). Le passage ne figure pas dans la transcription du sermon de J.-B. Pitra (cfr p. 261-265). Le sermon paraît adressé à des étudiants.

<sup>29</sup> « Sic procurat diabolus ut excecati per errorem et ignorantiam molam, id est sacras scripturas, exponunt legendo uel predicando, ut per hoc uituperetur ecclesia et eidem dampnum non modicum inferatur. Quod enim maius ludibrium est quam ut ignorantes gradum docendi uel predicandi ascendant? Quod maius dampnum ecclesie quam quod heretici manus audeant apponere ad molendum, id est ad exponendum sacram scripturam? » (Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 34, fol. 29rb, *RLS* 409a; sur ce sermon voir aussi A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église, l'État*, [n. 3], 9. 59-62); p. 59-62); « Lupus aufert uel amputat dentibus testiculos apro quando sulcat terram. Sic dyabolus aufert uim generatiuam heretico querenti sensum terrenum in scriptura. Iste aper ecclesiam exterminat, id est extra terminos positos a patribus ponit [...] » (Paris, BnF, lat. 15951, fol. 248rb, *RLS* 690).

<sup>30</sup> « [...] per Madian, qui interpretatur respondens uel diiudicans, uel iniquitas seu contradicchio, litterati heretici designantur qui ueritati agnate contradicunt [...]. Contradicunt enim heretici non tantum primo putheo, id est ueteri testamento, uerum etiam et nouo, quasi secundo putheo. Primo calumpniatur falsum crimen ei imponendo dum dicunt illud esse editum a deo tenebrarum. Secundo, id est nouo, inimicantur ueritatem hystorie eius destruendo et sacramenta noui testamenti nullius momenti esse asserendo » (nous citons d'après le manuscrit BnF, lat. 15947, fol. 274rb, *RLS* 652; le sermon a été édité par Walz, p. 194-204 et A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église, l'État*, p. 803-813, qui propose de le dater de 1258 et l'étudie aux p. 368-372). Dans les sermons donnés pour la Saint-Dominique le thème de l'hérésie apparaît assez régulièrement (voir, par exemple, *RLS* 649, BnF, lat. 15947, fol. 270ra-

long passage d'un prêche donné pour la Saint-Ambroise, Eudes rappelle la lutte menée par l'évêque de Milan contre les hérétiques. S'il évoque rapidement celui qui fut en réalité le principal adversaire du prélat, l'arianisme, il souligne surtout le combat mené par celui-ci contre les 'manichéens' et les patarins grâce à l'aide de Dieu qui lui a révélé les endroits où gisaient les corps de plusieurs saints. Combat qui est bien sûr toujours d'actualité, car les 'manichéens' enseignent (*dogmatizant*, au présent de l'indicatif) les mêmes erreurs.

Et nota quod plura corpora sanctorum leguntur reuelata beato Ambrosio quam alicui alii sancto, in quorum translatione plurima miracula sunt a Domino perpetrata. Et quare hoc? Vna causa fuit quia in Liguria et Emilia erant hereses, et maxime in Mediolano, arrianorum, manicheorum et patharenorum, qui dogmatizant corpora humana esse a diabolo, similiter et omnia uisibilia. Ideo Dominus, ad extirpandum omnes istas hereses de partibus illis, reuelauit ei multa corpora sanctorum, et reuelata multis miraculis honorauit. Quod nunquam fecisset Dominus si illa corpora essent opera diaboli, sed potius destruxisset et confudisset. Nec fuisset honor beato Ambrosio si talem thesaurum ei Dominus reuelasset. Ieiunio enim et oratione meruit sibi reuelari corpora beatorum Geruasii et Prothasii, Agricolae et Vitalis, Nazari et Celsi. Nec tanto honore beatus Ambrosius ea transtulisset, edificasset ecclesias et dedicasset, si sanctus uir credidisset illa corpora esse opera diaboli<sup>31</sup>.

Ailleurs il dénonce l'erreur des hérétiques qui affirment que les sacrements administrés par les mauvais prêtres ne sont d'aucune utilité pour le salut<sup>32</sup>, ou celle qui prétend que n'importe quel *bonus homo* ou *bona mulier* qui a l'Esprit saint peut remettre les péchés<sup>33</sup>. Présent dès le premier sermon pouvant être daté, celui de 1226, le souci de combattre les opinions des 'manichéens' est intact plus de quarante après. Prenant la parole en juillet

270rb). Il est en revanche très peu présent dans le seul sermon donné pour la fête de saint Pierre Martyr, où Eudes se borne à noter que « hereses et errores [...] non sunt nisi quedam fantasie siue fantasmata » (Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 35, fol. 3vb, *RLS* 905).

<sup>31</sup> Rome, Biblioteca Angelica, ms. 157, fol. 257vb, *RLS* 1023.

<sup>32</sup> « Peccata enim clericorum abhominaciones dicuntur. Si ergo inquinant officium sacrificandi, in eis fantasticum (*scripsi*, *fantasticum*) est. Quod absit. Ex hoc enim errauerunt quidam heretici dicentes quod mali sacerdotes et prelati baptizare non poterant ad salutem, nec per cetera sacramenta populum Domini mundare uel Spiritum Sanctum dare quem ipsi non habent. Dicunt enim quidam: quomodo potest quis dare quod non habet? » (Troyes, Bibl. mun., ms. 271, fol. 144va, *RLS* 273).

<sup>33</sup> Cfr S. DELMAS, « Un vulgarisateur de l'exégèse politique au XIII<sup>e</sup> siècle: le cardinal Eudes de Châteauroux. Les sermons sur saints Pierre et Paul », dans *Preaching and Political Society. From late Antiquity to the End of the Middle Ages*, ed. by F. Morenzoni, Turnhout, 2013, p. 128-130.

1269 devant les cardinaux réunis en conclave à Viterbe, Eudes leur rappelle la menace que l'hérésie, en l'occurrence cathare, représente pour l'Église :

Heresis enim magis sordidat animam quam aliquod aliud peccatum, quia sordidat eam in uertice [...]. Item heretici et de Deo et de sanctis et de omnibus creaturis sordida dogmatizant, et que sunt orribilia auditu. Ponentes enim duo principia, Deo auferunt rationem principii, rationem omnipotentie, rationem summe bonitatis. Si enim aliqua stilla bonitatis esset et non esset a Deo, Deus non esset summum bonum. Similiter, si esset aliqua potentia que non esset a Deo, ipse non esset omnipotens nec omnipotentia esset in eo. Talia ergo dogmatizando, Deum mutilant et deformant et sordidant quantum in ipsis est. Omnia enim uisibilia sordidant dum ea asserunt esse opus diaboli et a malo principio. Tacemus ergo de aliis sordibus quibus heretici alios sordidant et se ipsos, maxime in sacramentis, que asserunt nichil sanctitatis habere uel uirtutis<sup>34</sup>.

## 2. Les sermons spécifiques

Onze sermons sont consacrés intégralement à la réfutation des interprétations du texte biblique prétendument avancées par les hérétiques. Leur rubrique indique assez souvent qu'il s'agit de sermons *Contra haereticos*. Ils font tous partie de la série *de tempore* et ont été prévus pour la dernière partie de l'année liturgique, qui commence après la Pentecôte et qui inaugure le *tempus belli*, combat qui doit bien entendu être mené aussi contre l'hérésie, comme le rappelle le sermon pour l'octave de la Pentecôte choisi par Eudes pour inaugurer cette période liturgique<sup>35</sup>. Les sermons anti-hérétiques faisaient tous partie de la première édition, terminée au plus tard avant le décès du pape Alexandre IV en mai 1261<sup>36</sup>. Aucun élément ne per-

<sup>34</sup> RLS 1073, éd. F. IOZZELLI, *Odo da Châteauroux* (n. 3), p. 256-257. Pour la datation du sermon voir A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église, l'État* (n. 3), p. 671. L'appel au combat contre les ennemis de la foi est présent dans d'autres sermons : « Recte ciues (*i.e.* de la cité des saints) se exhibent qui pro libertate ecclesie quasi pro re publica se et sua exponunt accigentes se contra impios sarracenos, contra hereticos et alios inimicos fidei christiane. *Qui non exierit post Saulem, sic fiet bobus eius* {I Sam. 11, 7}. Viri Sochor qui non prebuerunt auxilium Gedeoni, interfecti fuerunt, libro Iudicum VI° {8, 5-16}. Sic qui nolunt se opponere inimicos fidei christiane a Domino occidentur » (Arras, Bibl. mun., ms. 137 (876), fol. 117vb, RLS 800).

<sup>35</sup> « Secundum bellum mouet Naas, qui interpretatur serpens uel coluber siue augurans aut augurium. Hic est error heretice prauitatis uenenosissimus augurans nichil certum, ponens quo dexter oculus execatur ut nichil de spiritualibus uideat » (Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 34, fol. 15rb, RLS 400).

<sup>36</sup> Comme l'a montré Alexis Charansonnet, pour les collections des sermons *De tempore* et *De sanctis* d'Eudes de Châteauroux nous disposons de deux éditions : la première, dont témoignent les manuscrits Paris, Bnf, lat. 15948 et lat. 15964, issus du *scriptorium* du cardinal,

met d'établir avec certitude quand et où ils ont été donnés. Deux d'entre eux pourraient néanmoins avoir été proposés aux mêmes auditeurs. Ils ont été prévus pour le treizième dimanche après la Pentecôte et ont le même verset thématique, le deuxième renvoyant explicitement à celui qui le précède<sup>37</sup>. Un troisième sermon pour le treizième dimanche après la Pentecôte, extrêmement court et qui s'apparente davantage à un bref commentaire du verset 17, 14 de l'Évangile de Luc, se termine par un renvoi explicite à une *quaestio* sur la confession<sup>38</sup>. Il renvoie également, pour ce qui est de l'assimilation des lépreux aux pécheurs, à un sermon donné pour le troisième dimanche après l'Épiphanie<sup>39</sup>. Le contenu et le style des sermons indiquent clairement que ceux-ci, s'ils ont été réellement prononcés, ont été adressés à des auditeurs avertis, ayant tout au moins une certaine familiarité avec l'exégèse biblique. Cela pourrait donner à penser qu'ils faisaient partie d'un cycle de sermons destinés à combattre les erreurs des hérétiques, sermons qu'Eudes de Châteauxroux aurait proposés à l'époque où il était maître ou chancelier, c'est-à-dire avant 1244<sup>40</sup>. Rien cependant ne permet de corroborer cette hypothèse, et nous verrons plus loin que quelques éléments suggèrent que quelques-uns pourraient avoir été donnés après 1241.

Le sermon I a pour objectif de réfuter l'interprétation hétérodoxe des paraboles de la brebis et de la drachme perdues selon laquelle celles-ci désigneraient les anges tombés du ciel et enfermés dans les enveloppes corporelles aussi longtemps qu'ils n'auront pas accompli leur pénitence et

a été envoyée à Paris avant 1261. Ces manuscrits ont servi à la confection de la deuxième édition des deux collections, dont témoignent les manuscrits légués par le cardinal au couvent dominicain d'Orvieto. Ils sont actuellement conservés au couvent Santa Sabina de Rome où se trouve l'Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori (manuscrits XIV, 31, 32, 33, 34 et 35). Dans la deuxième édition ont été intégrés les sermons donnés le plus souvent après la confection de la première édition. À son tour, les manuscrits de Rome ont été utilisés par les secrétaires du cardinal pour préparer celle qui aurait dû être la troisième édition, comprenant les sermons prononcés pendant les dernières années de vie d'Eudes. Elle n'a sans doute jamais vu le jour. Sur ce problème complexe, que nous avons résumé de manière simplifiée, voir A. CHARANSONNET, « L'évolution de la prédication » (n. 4), p. 117-118 et *L'université, l'Église, l'État* (n. 3), p. 271-272, n. 401.

<sup>37</sup> Voir sermon VII et VI. On ne peut cependant pas exclure l'hypothèse que le renvoi a été ajouté après coup.

<sup>38</sup> « De hoc require in questione de confessione » (VIII).

<sup>39</sup> Le renvoi concerne le sermon *RLS* 83 qui, dans le manuscrit Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 31, se trouve aux fol. 167vb-169rb. Le sermon *RLS* 656, donné *in domo leprosorium*, a été édité par Nicole Bériou dans N. BÉRIOU, J.-F. TOUATI, *Voluntate Dei leprosus*, p. 95-100.

<sup>40</sup> Compte tenu de la période liturgique pendant laquelle ils auraient été donnés, il est en revanche peu probable qu'ils aient été adressés à des étudiants.

pourront obtenir le salut<sup>41</sup>. Il se propose aussi de démontrer que Dieu crée chaque jour, et jusqu'à la fin des temps, de nouvelles âmes, et de démontrer le caractère erroné de la croyance en la métempsycose. Le sermon II vise à montrer que le respect littéral du précepte *Non occides* tel qu'il est prôné par les hérétiques est absurde et présente la manière correcte d'interpréter cette injonction qui, puisqu'elle est formulée aussi bien dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament, permet également de mettre en évidence l'absurdité de ceux qui prétendent que l'Ancien Testament est l'œuvre du mauvais dieu ou du principe du mal. Le sermon III traite du baptême d'eau et de celui des enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge du discernement, alors que le sermon IV revient sur le problème des âmes et de l'interprétation de la parabole de l'intendant infidèle. Les sermons V, VI et VII ont pour but de combattre les arguments avancés par les hérétiques pour soutenir le refus de l'Ancien Testament, alors que le sermon VIII traite, comme on l'a dit, de la confession. Quant aux sermons IX, X et XI, ils abordent le problème de la puissance créatrice du diable, du monde visible et des miracles accomplis par le Christ.

Sans surprise, Eudes de Châteauroux traite des erreurs qui étaient habituellement reprochées aux 'manichéens'. À aucun moment, il n'essaye de distinguer, comme le font d'autres polémistes anti-hérétiques, entre les opinions des différents courants dualistes et nulle part il n'évoque d'éventuels traités d'origine hétérodoxe où il aurait trouvé exposées les interprétations erronées qu'il dénonce. Les sermons *Contra haereticos* sont par ailleurs assez différents des autres sermons du cardinal. Certains, comme le premier, se présentent sous la forme presque d'une *quaestio*, avec d'abord l'énumération des arguments avancés par les hétérodoxes suivis par les *responsiones* du prédicateur, dont chacune est introduite par la même formule (*Ad primum dicendum*, *Ad secundum dicendum*, etc.). D'autres, comme le sermon VI, abordent l'un après l'autre les arguments avancés par les 'manichéens' en les réfutant au fur et à mesure. D'une manière générale, tous les sermons visent en fait à mettre en évidence l'incapacité des hérétiques à interpréter correctement le texte biblique, tout en multipliant les arguments et les autorités scripturaires censés permettre de combattre avec efficacité ces erreurs. C'est en effet presque exclusivement sur plan de l'exégèse qu'Eudes de Châteauroux a choisi de placer son combat, ce qui explique la présence d'un très grand nombre de citations scripturaires dans les sermons : plus de quatre-vingt-dix dans le sermon VII et une bonne centaine dans le sermon X.

<sup>41</sup> Sur l'interprétation de ces deux paraboles, voir F. ZAMBON, « L'interprétation cathare des paraboles évangéliques : les deux arbres, la brebis et la drachme perdues », dans 1209-2009. *Cathares : une histoire à pacifier ?*, sous la direction d'A. BRENON, Portet-sur-Garonne, 2010, p. 162-167.



Dans l'avant dernier paragraphe du sermon V, pour démontrer que le Nouveau Testament lui-même prouve que l'Ancienne Loi ne doit pas être rejetée, Eudes enchaîne plus de vingt autorités scripturaires presque sans solution de continuité. Il procède de manière analogue dans le sermon VII, dans lequel, toujours pour dénoncer l'erreur de ceux qui refusent l'ancienne Loi, il se borne à égrener une vingtaine de passages néotestamentaires qui font écho à l'Ancien Testament. La démarche est donc analogue à celle mise en œuvre dans les *Summae auctoritatum* rédigées pour contrer les interprétations scripturaires proposées par les hétérodoxes, même si, dans le contexte d'un prêche destiné à être prononcé, elle paraît quelque peu incongrue. Cela donne à penser que, si les sermons *Contra haereticos* ont été réellement proposés à des auditeurs, ils l'ont été sous une forme qui n'est peut-être pas celle que nous pouvons actuellement observer.

À côté des sermons consacrés intégralement à la réfutation des erreurs des 'manichéens', trois autres sermons proposent un certain nombre d'arguments contre les hérétiques seulement dans la dernière partie, en relation bien sûr avec les thèmes qui ont été développés auparavant. Le sermon XII commence ainsi par une assez longue explication concernant la notion de 'vanité' et ses différentes espèces pour ensuite montrer que l'interprétation que les hérétiques prônent du verset de l'Ecclésiastique qui constitue le *thema* du sermon est irrecevable. Les deux sermons suivants, donnés pour la Nativité de saint Jean-Baptiste, procèdent de manière tout à fait analogue.

Le regard porté par Eudes de Châteauroux sur l'hérésie paraît avoir été plutôt sélectif. C'est presque exclusivement le courant considéré comme dualiste qui le préoccupe et, au sein de celui-ci, il ne fait aucune distinction entre les dualistes 'absolus' et les dualistes 'mitigés', seul les premiers faisant l'objet de son attention. D'ailleurs, ni leur mode de vie, ni leurs rites, ni leur organisation ne semblent avoir suscité son intérêt, si bien que ses sermons n'offrent aucune information digne d'intérêt au sujet des hérétiques eux-mêmes<sup>42</sup>.

### *Les sermons et la littérature anti-hérétique*

Pour rédiger une partie des sermons destinés à soutenir la lutte contre les doctrines attribuées aux hérétiques dualistes, Eudes de Châteauroux pourrait s'être servi d'un traité qui a connu une diffusion assez importante, la *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* qui, d'après son plus récent éditeur, Carola Hoécker, aurait été composé en Italie du Nord par

<sup>42</sup> Il cite certes le *consolamentum* et les 'parfaits' (sermon X) ou l'imposition des mains (sermon XV), mais toujours de manière incidente. Ce faisant, il semble estimer que ses auditeurs n'ont pas besoin d'explications supplémentaires. Cfr aussi *supra*, p. 273.

un laïc, un certain Georgius, entre 1210 et 1234<sup>43</sup>. Le traité a été transmis par cinquante-trois manuscrits qui peuvent être regroupés en deux familles principales, une famille 'italienne' qui compte seize chapitres et une famille 'française', plus tardive, dans laquelle on trouve un chapitre supplémentaire concernant l'Eucharistie. Dans quelques sermons les relations avec la *Disputatio* paraissent particulièrement nombreuses. C'est le cas par exemple du sermon II, qu'Eudes de Châteauroux paraît avoir rédigé en puisant abondamment dans le onzième chapitre de la *Disputatio*. En fait, seule la dernière partie du sermon, introduite par un simple « Nota etiam » et dont le style diffère de celui de la première partie<sup>44</sup>, ne contient aucun passage ou argument pouvant être mis en relation avec la *Disputatio*. Voici la totalité des *loci paralleli*:

#### Sermon II

Dicunt etiam quod papa est crudelissimus homicida qui precipit occidere et bella fieri, cum dicatur ab Apostolo ad Eph. ultimo: *non est nobis conluctatio aduersus carnem et sanguinem*, id est homines, *sed aduersus principes et potestates*, id est demones. Et Dominus in Euuangelio Luce VI°: *nolite condemnare et non condemnabimini*. Et alibi: *non resistere malo*.

Dicunt etiam patareni: cur nos odit papa, cum dicatur I° Ioh. III°: *omnis qui odit fratrem suum homicida est, et omnis homicida non habet partem in regno celorum*?

[...]

Item dicit manicheus: etiam obnoxios dampnationi legis Deus noui Testamenti non precepit occidi, nec etiam permisit occidi,

*Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, éd. C. Hoécker, Florence, 2001.

[...] et papa vester, qui dicit se locum Petri tenere, cur precipit occidi, bella fieri, cum dicatur ab apostolo: *Non est nobis colluctatio aduersus carnem et sanguinem*, id est homines, *sed aduersum principes et potestates*, etc., id est demones? Et dominus in euangelio: *Ego autem dico non resistere malo*, etc.

Cur nos odit papa, cum dictum sit a Iohanne: *Omnis, qui odit fratrem suum, homicida est, et omnis homicidia non habet*, etc. (XI, p. 59)

Manicheus: Nec ipsos dampnationi legis obnoxios dominus precepit vel permisit occidi, sicut legitur de muliere in adulterio

<sup>43</sup> C. HOÉCKER, *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, Florence, 2001, Introd., p. XXXV-XLII. La datation proposée, avec prudence, par C. Hoécker doit être considérée comme une hypothèse possible, plus qu'une certitude. Le chapitre XI qui, comme le sermon II, accuse le pape d'ordonner la mise à mort des hérétiques en contrevenant ainsi au sixième commandement, pourrait même suggérer que la *Disputatio* est postérieure à février 1231, c'est-à-dire à la bulle *Excommunicamus* de Grégoire IX. Pour un panorama des textes anti-hérétiques qui ont vu le jour au XIII<sup>e</sup> siècle voir en dernier lieu: L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century: the Textual Representations*, Woodbridge, 2011. Sur le rôle de Grégoire IX dans la mise en place d'une législation anti-hérétique, voir A. Piazza, « Affinché ... costituzioni di tal genere siano ovunque osservate ». Gli statuti di Gregorio IX contro gli eretici d'Italia », dans *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola nazionale di studi medioevali*, Roma, 2001, p. 425-458.

<sup>44</sup> Dans la deuxième partie, le sermon ne s'adresse plus directement au 'manichéen' et prend davantage l'allure d'une *quaestio* scolaire.

sicut apparuit in muliere in adulterio deprehensa, Ioh. VIII<sup>o</sup>, sed misericorditer ei dixit: *nec ego te condempnabo; uade et amplius noli peccare*. Sic omnibus debet dicere papa uester, et non precipere occidi homines.

[...]

Item dicit manicheus: non reperitur in nouo Testamento quod boni persequantur malos, sed mali persecuntur semper bonos, sicut synagoga uestra semper persequitur ecclesiam nostram. Predicatione debet aliquis conuerti, non cogi, quia coacta seruicia Deo non placent. Sicut etiam dicit Augustinus uester: cetera potest homo nolens, credere autem non potest nisi uolens.

Aperi oculos tuos, o manichee, ut intelligas ueritatem et abicias errorem. Nonquid dicit Apostolus I ad Cor. IX: *non alligabis os boui trituranti? Nunquid de bobus cura est Deo? An propter nos hoc dicit? Vtique. Nam propter nos scripta sunt*. Quod ergo dicitur *non occides* de hominibus tantum intelligitur. Si autem generaliter intelligitur *non occides*, id est nichil occides, ergo nec pediculos. Et si intelligit quod generaliter occisio sit uetita, ergo nec uicia debemus occidere. Quod falsum est.

[...] et papa noster nec precipit homines occidi, sed permittit eos occidi. Ipsi se occidunt, quia faciunt unde debeant occidi. Minister uero qui manum ad occidendum porrigit, non occidit si rectitudinis zelo moueatur, non libidine uindictae. Vnde Paulus ad Rom. XIII<sup>o</sup>: *non enim sine causa gladium portat, Dei enim minister est et uindex in iram ei qui malum agit*. Et pro talibus precipit Paulus orare I<sup>a</sup> ad Timotheum II<sup>o</sup>: *obsecro igitur primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro regibus et principibus et omnibus qui in sublimitate sunt constituti*. Et causam subdit: *ut quietam et tranquillam uitam ducere possimus*.

Si autem dicas, o heretice, quod non oratur ut occidant sed ut conuertantur, hec expositio stare non potest, quia sic pacem et tran-

deprehensa, sed misericorditer ei dixit: *Nec ego te condempnabo, uade et amplius noli peccare*. Sic omnibus debet dicere papa uester et non precipere occidi homines. (XI, p. 60-61)

Manicheus: Non reperitur in nouo testamento, quod boni persequantur malos; sed mali semper bonos persequuntur, sicut synagoga uestra semper persequitur ecclesiam nostram. [...] Manicheus: Predicatione debet aliquis conuerti, non cogi; quia coacta seruitia deo non placent, sicut etiam dicit Augustinus uester: Cetera potest homo nolens, credere non potest nisi uolens. (XI, p. 62-63)

Catholicus: Fatui Manichei, sicut dicit Paulus ad Corinthios: *Numquid de bubus cura est Deo?* Sicut ergo non de bubus, non de quibuslibet bestiis vetitum est occidere, sed de hominibus tantum. Vos autem coram simplicibus philosophamini dicentes uobis non esse licitum interficere, nec sexcupedes, quia generaliter intelligitis *non occides*, id est nichil debes occidere. Sed si generaliter istud intelligitis, quod quilibet occisio sit uetita, ergo nec uitia debemus occidere; quod falsum est. (XI, p. 58)

Catholicus: Papa noster nec occidit nec precipit aliquem occidi, sed lex occidit, quos papa permittit occidi, et ipsi se occidunt, qui ea faciunt, unde debeant occidi. Minister uero, qui papa vel aliquo seculari iudice permittente vel leges executioni mandari precipiente manum ad occidendum porrigit, non occidit, si zelo rectitudinis mouetur, non concupiscentia occidendi. [...], immo sicut dicit Paulus ad Romanos: *Non sine causa gladium portat, minister enim dei est, vindex in iram ei, qui male agit*. Pro talibus autem ad Timotheum precepit orare dicens: *Obsecro primum omnium fieri obsecrationes, postulationes, orationes, petitiones, gratiarum actiones pro regibus, principibus et omnibus, qui in sublimitate sunt constituti*. Et causam subdit: *Ut quietam et tranquillam uitam ducere possimus*. Si cavillas, heretice, quod non oratur, ut occidant, sed ut conuertantur ad uitam ueram, non ualet hec expositio, quia

quillitatem ecclesie non darent. Maior enim pars malefactorum gladium spiritualem non timet, sed gladio materiali reprimitur. Iohannes itaque Baptista militibus non dixit militiam relinquire, stipendia refutare, sed dixit: *neminem concutiatis*.

Si autem dicas quod debet intelligi 'ut et nullum bellum faciatis', ista expositio stare non potest, quia sic docuisset Iohannes milites decipere illos a quibus stipendia receperant ex quo non militarent pugnando, cum potius deberent dicere cum beato Martino: donatium tuum militaturus accipiat. Qui enim recte militans non facit hoc ad occidendum sed ad defendendum christianitatem, sicut Paulus milites armatos impetravit cum note sibi essent facte quorundam insidie qui *deuoverant se non manducatuos neque bibituos* nisi prius *eum occiderent*, Act. XXIII<sup>o</sup>.

Si dicas quod Paulus impetravit milites non ad occidendum sed terrendum, quid si studio occidendi Paulum insidiatores illi in manus inimicorum incidissent? Dices fortasse: sciebat Paulus illos contra se non venturos. Respondeo: cur ergo milites impetravit? [...]

Vere etiam dixisti papam nostrum locum Petri tenere, quia Petrus duos interfecit, Agniam et Saphyram *de pretio agri defraudantes*, Actibus Apostolorum V<sup>o</sup>. Sed dicis: quomodo? Respondeo: uerbo. Et tu replicas: sic faciat papa uester, non gladio. Respondeo: sic facit papa noster et precipit fieri. Cum reperit incorrigibiles, minis et penis cogit eos, sicut idem Christus Paulum excecavit. Et paterfamilias precepit seruo dicens: *compelle intrare*.

[...]

Ad hoc quod dicis quod Deus sibi retinuit uindictam, uerum est quod ipse solus habet potestatem, sed ministerium et exercitium huius potestatis aliis tradidit et ipsam uindictam per ministros exercet. Vnde ad Rom. XIII<sup>o</sup>: *non est enim potestas nisi a Deo*. Et in Euuangelio: *missis exercitibus perdidit homicidas illos*. Et in Luca: *ite et adducite et*

sic pacem et tranquillitatem ecclesie non darent. Maior enim pars malefactorum gladium spiritualem non curant, sed materiali gladio reprimuntur. Iohannes quoque Baptista militibus non dixit militiam relinquire, stipendia refutare, sed sic dixit: *Neminem concutiatis, contenti estote stipendis vestris*. Si cavillas, heretice, neminem concutiatis, id est nullum bellum faciatis, prave interpretaris, quia sic docuisset eos decipere duces, si stipendia reciperent et, cum oporteret, bella non facerent. Sicut beatus Martinus recte respondit imperatori: Donativum tuum militaturus accipiat. [...] Item recte facit papa, qui militare iubet, non ad occidendum, sed ad Christianitatem defendendam et tranquillandam: sicut Paulus milites armatos impetravit, cum nocte sibi essent facte quorundam insidie, *qui deuoverant se non manducatuos neque bibituos, nisi prius eum occiderent*. Dicis: Non impetravit milites Paulus, nisi ad terrendum. Quid si studio occidendi eum tunc insidiatores illi in manus militum incidissent? Dices: Sciebat Paulus illos contra se non venturos. Respondeo: Cur ergo milites impetravit? (XI, p. 59-60)

Vere autem dixisti papam nostrum locum Petri tenere, quia Petrus duos interfecit, *Ananiam et Zaphiram de pretio agri fraudantes*. Dicis: Quomodo interfecit? Respondeo: Verbo. Dicis: Sic faciat papa uester, non gladio! (XI, p. 60)

[...] Catholicus: Facit quidem sic papa noster et precepit fieri, cum reperit corrigibiles, sicut illam fuisse credimus, sed incorrigibiles et minis et penis cogit, sicut idem Christus cogit Paulum excecando, et sicut *pater familias* precepit *seruo compellere intrare* [...]. (XI, p. 61)

Manicheus: Christo et patri licet cogere et vindicare, quia sibi reservavit ius vindicandi dicens: *Mihi vindictam et ego retribuam*. Catholicus: Verum est, quod ipse solus habet omnem potestatem, et quicumque habet, ab eo habet, sicut dicit apostolus: *Omnis potestas a domino deo est*; et ipsam vindictam per ministros exercet, sicut di-

*interficite* ante me. Paulum et Elymam excecauit Deus. Sic Daud et omnes patres ueteris Testamenti et omnes reges christiani qui bella faciunt pro defendenda uel tranquillanda ecclesia sunt ministri Dei et a reatu homicidii excusati.

Non resistere autem malo consilium Domini est, et est consilium temporale. Resistere enim malo debemus quotiens salus et pax ecclesie turbatur nec aliter potest sedari turbatio, sicut Paulus fecit milites impetrando, quia sciebat se necessarium doctorem ecclesie uniuersalis. Sicut est consilium temporale quod dicitur Matheo V<sup>o</sup>: *si quis te percuiderit in unam maxillam, prebe illi et aliam*. Nisi enim hoc consilium temporale fuisset, contra se fecisset Christus qui percutienti maxillam non prebuit alteram, sed suam iustitiam allegauit dicens: *si male locutus sum, testimonium perhibe de malo, si autem bene, cur me cedis?* Paulus etiam percutienti maxillam non prebuit alteram, sed dixit: *percutiat te Deus paries dealbate*. Ergo non semper ad istud consilium necessario tenemur, sed exemplo Domini possumus allegare iustitiam et etiam auxilium humanarum legum implorare, exemplo Pauli qui ad Cesarem appellauit.

Illud quod dixit Dominus Petro: *qui gladium acceperit, gladio peribit*, intelligitur: *qui gladium acceperit* amore uindictae seu odio proximi uel propria auctoritate. Scribitur ad Hebr. XI<sup>o</sup>: *fide Abraham obtulit Isaac filium suum*, et quia Deo sibi hoc precipienti credidit, *reputatum est illi ad iusticiam et amicus Dei appellatus est*, ut dicit Iacobus. [...]

Quod autem dicis quod *beati sunt illi qui persecutionem patiuntur propter iusticiam*, respondeo quod manicheus non est de numero istorum, quia persecutionem non patitur propter iusticiam sed propter heresim. Quod dicis quod non reperitur in nouo Testamento quod boni persequantur malos,

citur in euangelio Matthei CCXXI: *Missis exercitibus, perdidit homicidas illos*. Et in euangelio Luce CCXXXI: *Ite et adducite illos et interficite ante me*. Per Paulum etiam Elymam magum excecauit deus. Hiis credimus David, sanctissimum patriarcham, et omnes patres ueteris testamenti et omnes reges christianos, qui bella faciunt pro defendenda uel tranquillanda ecclesia, a reatu homicidii excusatos.

Malo autem non resistere a domini consilio habemus, et est consilium temporale. [...] Quotiens ergo salus et pax ecclesie turbatur, nec aliter potest sedari turbatio, [...] sicut supra legimus Paulum armatos milites imptasse. Est etiam aliud consilium temporale, id est quo ad tempus uti debemus, ut illud: *Si quis te percuiderit in unam maxillam, prebe illi et alteram*. Nisi enim temporale fuisset consilium, contra se fecisset Christus, qui percutienti maxillam non prebuit alteram, sed suam iustitiam allegauit, dicens: *Si male locutus sum et testimonium perhibe de malo. Si autem bene, cur me cedis?* Paulus etiam percutienti maxillam non prebuit alteram, sed dixit: *Percutiat te deus, paries dealbate*. Ergo non semper ad istud consilium necessario tenemur, sed nostram exemplo domini possumus allegare iustitiam, et etiam auxilium humanarum legum secularium implorare exemplo Pauli, qui Cesarem appellauit. (XI, p. 61-62)

Manicheus: Dicitur in euangelio, ubi de passione domini tractatur, ad Petrum: *Repone gladium in vaginam. Omnis, qui gladium acceperit, gladio peribit*. Ergo occidere non debemus. [...] ut dicitur in epistola ad Hebr. c. XVI: *Fide Abraham optulit Isaac filium suum*, et quia deo sibi hoc precipienti credidit, *reputatum est sibi ad iusticiam*, ut dicit Iacobus, *et amicus dei appellatus est*. (XI, p. 62)

Manicheus: Nos sumus illi, de quibus dicitur: *Beati, qui persecutionem patiuntur propter iusticiam*. Catholicus: Immo propter heresim! (XI, p. 62)

Manicheus: Non reperitur in nouo testamento, quod boni persequantur malos; sed

falsum dicis aperte, quia legitur in Iohanne II<sup>o</sup> quod Dominus flagello facto de funiculis eiecit ementes et uendentes de templo. Et ibi dicitur: *zelus domus tue comedit me*. Et ad Cor. dicit Apostolus: *parati ulcisci omnem inobedientiam*.

Quod dicis quod predicatione homines debent conuerti ad Dominum, non coactione, quia coacta seruicia Deo non placent, dicimus non placent Deo coacta seruicia tunc cum coacta sunt, sed prius coacta fiunt spontanea, et tunc placent. Et ideo uos cogimus ut Christus Paulum. Verumque est quod credere non potestis nisi uolueritis. Idcirco uos potentia cogimus, ut qui dedignamini audire spontanei, audire cogimini, et postmodum, Deo dante, spontanei credatis, quia *fides ex auditu*. Vel si non credideritis coacti, taceatis cum lingua fuerit uobis mutilata.

mali semper bonos persequuntur, sicut synagoga vestra semper persequitur ecclesiam nostram. Catholicus: Immo dicitur in euangelio, quod dominus *flagello facto de funiculis, eiecit ementes et vendentes de templo*, et ibidem dicitur: *Zelus domus tue comedit me*. (XI, p. 62-63)

Manicheus: Predicatione debet aliquis converti, non cogi; quia coacta seruitia deo non placent, sicut etiam dicit Augustinus vester: Cetera potest homo nolens, credere non potest nisi volens. Catholicus: Non placent coacta seruitia deo, tunc, cum coacta sunt; sed que prius coacta sunt, postea fiunt spontanea, et placent. Ideoque vos cogimus, ut Christus Paulum. Verumque est, quod credere non potestis, nisi volentes, sed audire potestis nolentes et tacere potestis nolentes. Idcirco vos potentia cogimus, ut, quia dedignamini audire, coacti audiat, et postmodum deo dante spontanee credatis, quia fides ex auditu. Vel si non credideritis coacte, taceatis, cum lingua fuerit vobis mutilata. (XI, p. 63)

Dans le sermon III on trouve un nombre tout aussi élevé de passages qui peuvent être mis en parallèle avec la *Disputatio*. D'autres sermons montrent en revanche que les *loci paralleli* sont nettement moins nombreux, comme le sermon IV :

#### Sermon IV

Vnde dicunt quod uillicus iste fuit diabolus, cui omnis angelorum cura fuerat deputata ut laudum et psalmorum pensiones Deo ab angelis reddendas ipse colligeret. Sed ipse, cum angelis pro tam dura compensatione grauatis, coniurauit ut similis posset esse Altissimo, et de pensionibus iam dictis cotidie fraudabat dicens: *Quantum debes domino meo?* Et respondenti *centum choros tritici*: *Accipe cautionem tuam*, inquit, et *scribe octoginta*. Et similia faciebat. Hoc autem uidens, Altissimus Michaellem ei substituit, et eum a uillicatione remouit et cum suis complicitibus de celo eiecit. Ipse uero diabolus terram ab aqua discooperuit et duo hominum corpora fabricauit. Sed cum per triginta annos ui-

*Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, éd. C. Hoëcker, Florence, 2001.

Manicheus nititur in hoc quarto capitulo probare, quod anime nostre sint spiritus de celo eieci: *Villicum iniquitatis*, de quo euangelium dicit, fuit diabolus, cui omnis angelorum cura fuerat deputata, ut laudum et psalmorum pensiones deo ab angelis reddendas ipse colligeret. Sed cum angelis pro tam dura pensione gravatis coniuravit, ut similis esse posset altissimo, et de pensionibus iam dictis cotidie fraudabat dicens: *Quantum debes domino meo? Centum chrosos tritici*. Et ille: *Accipe cautionem tuam*, inquit, et *scribe LXXX* et similia. Hoc autem videns altissimus Michaellem ei substituit et ipsum a villicatione removit et cum suis complicitibus de celo eiecit. Ipse vero diabolus terram



talem spiritum istis corporibus infundere non posset, accessit ad misericordiam Altissimi et duos angelos ab ipso quesivit. Astiterunt statim duo angeli qui diabolum occulte diligebant et rogauerunt Altissimum ut cum diabolo irent, cito reuersuri. Quorum fraudem Deus agnoscens, ait: 'Ite, sed caute ne dormiatis, quia post soporem reuertere non possetis et uiam obliuioni traderetis; sed si dormieritis, post sex milia annorum ueniam ad uos'. Venerunt igitur et dormierunt, et in corporibus predicti obliuioni patrie inclusi sunt. Isti sunt Adam et Eua. Isti sunt spiritus per corpora Enoch, Noe et Abrahae et omnium patriarcharum et prophetarum errantes, nunquam salutem reperire potuerunt. Sed in Simeone et Anna, secundum promissionem Dei in paradiso factam, saluati sunt. Vnde Symeon dixit: '*nunc dimittis seruum tuum, Domine, secundum uerbum tuum, in pace*, uerbum scilicet promissionis quam michi in celo antequam descenderem fecisti'. Sic et omnes spiritus qui ceciderunt in diuersa corpora intrant, et per amaritudinem penitentiae et uitam patariorum saluantur. Et si in uno corpore hoc non fecerint, intrant puerorum corpora nascentium et saluantur.

[...]

Quod iste uillicus non fuerit Lucifer uel aliquis diabolus, probatur per hoc quod continetur in fine Euangelii: *laudauit dominus uillicum iniquitatis*. Deus enim diabolum de iniquitate nullatenus laudaret, nec hoc exemplum dedisset dicens: *facite uobis amicos de mammona iniquitatis*. Sic enim ad male faciendum nos hortaretur. Patet ergo quod expositio uestra nulla est. Quod autem dicitis corpus Ade triginta annis sine anima stetisse, hoc ex Scriptura non habetis nec ex ratione.

aqua discooperuit, et duo hominum corpora fabricauit. Sed cum per XXX annos uitalem spiritum istis corporibus infundere non posset, accessit ad misericordiam altissimi, et duos angelos ab ipso quesivit. Asisterunt statim duo, qui diabolum occulte diligebant, et rogauerunt altissimum, ut cum diabolo irent cito reuersuri; quorum fraudem deus agnoscens dixit: Ite, sed caute ne dormiatis, quia post soporem reuertere non possetis, et uiam obliuioni traderetis; sed si dormieritis, post VI milia annorum ueniam ad uos. Isti sunt Adam et Eua. Isti spiritus per corpora Enoch, Noe, Habrahae et omnium patriarcharum et prophetarum errantes, numquam salutem reperire potuerunt; sed demum in Simeone et Anna, ueniente Christo, secundum promissionem in paradiso factam, saluati sunt. Unde Simeon dixit: *Nunc dimittis seruum tuum, domine, secundum uerbum tuum in pace*. *Verbum* intellige *promissionis*, quam michi in celo, antequam descenderem, fecisti: sic etiam omnes spiritus, qui ceciderunt, in diuersa corpora intrant, et per amaritudinem penitentiae et uiam Patariorum saluantur. Et si in uno corpore hoc non fecerunt, intrant alia puerorum nascentium corpora et saluantur [...]. (IV, p. 27-28)

Catholicus improbat: Ad hoc, quod exponitis Luciferum fuisse illum uillicum, repugnat, quia in fine euangelii dicitur: *Laudauit dominus uillicum iniquitatis*, quia deus diabolum de iniquitate non laudaret, nec hoc in exemplum dedisset, dicens: *Facite uobis amicos de mammona iniquitatis*. Sic enim ad male faciendum hortaretur. Sic ergo expositio uestra nulla est. Quod autem dicitis corpus Ade XXX annis inanime stetisse [...] (IV, p. 28-29)

Un passage semble en revanche suggérer qu'Eudes, s'il s'inspire vraiment de la *Disputatio*, a choisi parfois de modifier davantage le texte de sa source :

Item, si dampnari non timent, liberrime ergo possunt uacare desiderijs carnis. Pro nichilo ergo ieiunant et se affligunt. Item legitur ad Rom. IX<sup>o</sup>: *cum enim nondum nati fuissent aut aliquid egissent, boni aut mali, ut secundum electionem propositum*

Item, si spiritus ab uno transit in alium, quid ergo faciunt ieiunia et afflictiones? Cogentur iam multi, ex quo dampnari non timent, carnis desiderijs liberrime uacare. Paulus ad Romanos c. XXIII de Iacob et Esau dicit: *Cum nondum essent nati nec fe-*

*Dei maneret, non ex operibus, sed ex uocante dictum est ei quia maior seruiet minori; sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Ex hoc ergo aperte habemus quod spiritus eorum, id est Iacob et Esau, non peccauerunt, ergo non erant de illis spiritibus qui ceciderunt, quia omnes illi peccauerunt.*

*cissent aliquid boni vel mali. Si ergo spiritus eorum non peccauerunt. Non ergo fuerunt de illis spiritibus, qui de celo eieci sunt. (IV, p. 29)*

Si les sermons XI, XII, XIII et XIV ont eux aussi un certain nombre de paragraphes ou d'idées en commun avec la *Disputatio*, Eudes de Châteauroux pourrait cependant avoir fait appel également à un autre traité anti-hérétique d'origine italienne: l'*Adversus Catharos et Valdenses* du dominicain Moneta de Crémone, dont la rédaction a probablement été commencée vers 1241 et terminée après 1244<sup>45</sup>. Les emprunts au texte du maître du *Studium* dominicain de Bologne paraissent nombreux surtout dans le sermon XI:

#### Sermon XI

Item obiciunt heretici illud Mathei XXIII<sup>o</sup>: *surgent enim pseudoprophete et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem ducantur, si fieri posset, etiam electi.* Item illud Apoc. XVI<sup>o</sup>: *uidi de ore draconis et de ore bestie et de ore pseudoprophete spiritus tres immundos exire in modum ranarum. Sunt enim spiritus demoniorum facientes signa.* Ex hiis concludunt quod illi qui talia faciunt demonium habent, et propter hoc talia faciunt. Et propter hoc, cum Christus demonium non habuerit, talia non fecit, cum talia sint a diabolo.

[...]

Item ad probandum quod miracula que legitur Christus fecisse et sancti eius materialia et uisibilia non fuerunt sed potius spiri-

*Adversus Catharos et Valdenses*, éd. T. A. Ricchini, Rome, 1743.

Objiciunt etiam illud, quod legitur Matth. 24. v. 24. *Surgent pseudochristi, et pseudoprophetae: et dabunt signa magna, et prodigia, ita ut in errorem inducantur (si fieri potest) et etiam electi.* Ad idem etiam inducunt illud, quod habetur Apocalyp. 16. v. 13., ubi Johannes ait: *Et vidi de ore draconis, et de ore bestiae, et de ore pseudoprophetae spiritus tres immundos in modum ranarum.* 14. *Sunt enim spiritus daemoniorum: facientes signa.* Ex his volunt, quod qui in Ecclesia Romana signa faciunt, pseudoprophetae sunt; et qui talia faciunt daemonium habent, per quod illa faciunt (II, IV, IV, col. 222A).

[...] dicunt, quod Christus et ejus Ecclesia numquam fecit materialia signa, dicentes: *Litera occidit; spiritus autem vivificat. Spi-*

<sup>45</sup> MONETA CREMONENSIS, *Adversus Catharos et Valdenses Libri Quinque*, éd. T. A. RICCHINI, Rome, 1743. Sur Moneta de Crémone voir en dernier lieu: L. CINELLI, « Moneta da Cremona », *Dizionario Biografico degli Italiani*, 75 (2011); G. GARDONI, « Prime presenze domenicane a Mantova », in *La beata Osanna e i Domenicani a Mantova*, éd. A. GHIRARDI et R. GOLINELLI, Mantova, 2011, p. 15-16; G. GARDONI, « Una scheda per Moneta da Cremona », in *Filosofia e teologia negli ordini mendicanti, XIII-XV secolo, Memorie domenicane*, n.s., 42 (2011), p. 545-54.

tualia, intendunt probare heretici per illud quod dicit Apostolus: *littera occidit, spiritus autem est qui uiuificat*. Ergo spiritualiter debemus intelligere miracula Christi, et non uisibiliter facta fuisse, sed spiritualiter.

[...]

Christus enim quandoque loquebatur *in parabolis ad turbas, et sine parabolis non loquebatur eis*, ut habetur Matheo XIII<sup>o</sup> et Marcho III<sup>o</sup>. Et tunc omnia spiritualiter intelligenda sunt, ut patet in parabola de semine et de thesauro abscondito in agro et huiusmodi. Horum autem spiritualem intelligentiam seorsum dicebat Apostolis, ut dicitur Marcho III<sup>o</sup>: *seorsum autem discipulis suis disserebat omnia*, quibus datum erat nosse misteria, id est occulta regni Dei, id est ecclesie eius, ut habetur Luca VIII<sup>o</sup>: *uobis datum est nosse misterium regni Dei, ceteris autem in parabolis*. Aliquando autem loquebatur talia, et etiam faciebat, que intelligenda erant ad litteram, maxime post promissionem quam fecit Apostolis, Ioh. XVI<sup>o</sup>, quod *iam non prouerbiis non loqueretur eis*. Que promissio facta fuit imminente tempore passionis. Postea, post suam passionem et suam resurrectionem, in die scilicet ascensionis, dixit Apostolis, Marcho in fine: *signa autem eos qui crediderint hec sequentur: in nomine meo demonia eicient*, etc. Ista ergo ad litteram oportet intelligere esse dicta, non parabolice, id est per similitudinem tantum.

[...]

Item ibidem dicitur: *dicebant ergo ei: quomodo aperti sunt tibi oculi?* Isti qui hoc interrogabant, uidebant apertos oculos eius, et dubitantes querebant *quomodo aperti sunt*, etc. Sed isti qui hoc querebant, si erant fideles et spirituales, ipsi sciebant quomodo, quia Christi uirtute. Erant ergo infideles et carnales, ex quo patet quod de oculis materialibus querebant quomodo fuissent aperti. Spirituales enim oculos non uidebant apertos.

Item dicitur quod iste erat cecus a natiuitate. Ergo a natiuitate erat peccator, cum cecitas spiritualis peccatum sit uel a peccato. Ergo mentitus est Dominus cum dicit quod *neque hic peccauit*, etc.

ritualiter ergo, ipsi dicunt, debemus, intelligere signa Christi (II, IV, IV, col. 222A-B).

[...]

Quandoque Christus enim loquebatur *in parabolis ad turbas, et sine parabolis non loquebatur eis*, ut habetur Matth. 13. v. 34. et Marci 4. v. 34. Et tunc omnia spiritualiter intelligenda sunt, ut patet in parabola de semine, et de thesauro abscondito in agro, et huiusmodi. Horum autem spiritualem intelligentiam *seorsum dicebat* Apostolis, ut dicitur Matth. 13. v. 17. Quibus *datum erat nosse misteria regni Dei*, id est, occulta Ecclesiae ejus, ut habetur Lucae 8. v. 10. Sed post promissionem, quam fecit Apostolis Jo: 16. v. 25. Quod in prouerbiis non loqueretur eis. Quae promissio facta est imminente tempore passionis ejus. Postea post suam passionem et resurrectionem, in die scilicet Ascensionis, dixit Apostolis, ut habetur Marci ultimo: *Signa autem eos, qui* etc. Illa ergo ad litteram oportet intelligere esse dicta, non parabolice, id est, per similitudinem tantum (II, IV, IV, col. 222B).

[...] *quomodo aperti sunt tibi oculi?* Isti, qui hoc interrogabant, uidebant oculos suos apertos. Dubitantes autem querebant; *quomodo*, etc. Si isti fuissent fideles, et spirituales, scivissent quomodo, quia Christi uirtute. Erant igitur infideles et carnales. Ex quo patet, quod de oculis materialibus querebant, quomodo fuissent aperti; spirituales enim oculos non uidebant apertos ei, cum ipsi essent caeci spiritualiter.

Praeterea si vis dicere, quod de caecitate spirituali agatur; quomodo dicit Christus Jo: 9. v. 3. quod *neque hic peccauit, neque parentes ejus*, ut caecus nasceretur?

[...] Praeterea iste dicitur caecus a natiuitate. Modo quaero: de qua natiuitate intelligitur;

Item, quid est quod dicit quod cecus erat a natiuitate? Quero de qua natiuitate loquatur. De celesti non potest intelligi, quia ab illa non contraxit cecitatem. Si de natiuitate in hoc mundo intelligatur, secundum te, o heretice, ante istam natiuitatem cecus erat, quia secundum te ante istam natiuitatem peccauit. Ergo non potest intelligi de cecitate spirituali, sed de materiali tantum.

Item postea sequitur: *dicebant ergo quidam ex Phariseis: non est hic homo a Deo qui sabbatum non custodit*. Isti uidebant eum illuminatum esse a Christo. Si spiritualiter esset illuminatus et uiderent eum taliter illuminatum, nunquam illud dixissent. Vbi enim inuenitur curatio et illuminatio spiritualis prohibita? Nusquam. Immo Iudei in sabbato magis orationi et lectioni intendunt. Nusquam ergo curationem spiritualem intelligebant prohibitam, sed tantum corporalem. Et de illa arguebant Christum, quia illam faciebat in sabbatis. Vnde Luc. XIII<sup>o</sup> dicebant: *sex dies sunt in quibus oportet operari; in hiis ergo uenite et curamini, et non in die sabbati*.

Praeterea iste cecus, si illuminatus erat spiritualiter et non corporaliter, quomodo non cognoscebat lumen spirituale, scilicet Christum? Quod autem non cognosceret eum patet in littera, ubi dicitur quod Domino dicenti sibi: *credis in filium Dei? Respondit ille et dixit: quis est, Domine, ut credam in eum? Et dixit ei Ihesus: et uidisti eum, et qui loquitur tecum, ipse est. At ille ait: credo, Domine*. Ex quo patet quod nondum credidit eum Dei filium. Ergo nondum erat spiritualiter illuminatus. Ergo corporaliter tantum. Materiale ergo fuit miraculum et corporale. Et corporaliter intelligenda sunt uerba illa, licet aliquid spirituale insinuent sicut et cetera opera Christi. Sputum ergo materiale fuit quod et mixtum est terre et factum est inde lutum. Sed si terra ista creata est a diabolo, ut tu dicis, nunquam saluator saluam suam ei immiscuisset.

Si de caelesti: ergo ibi natus est spiritualis caecus. Ergo per ascensum Principis mundi non est factus caecus spiritualiter; ante enim natus est ibi secundum te, quam ille ascenderet, cum Populus Dei sit aeternus, ut dicis. Si autem de nativitate in hoc mundo vis intelligere illud: ergo post istam nativitatem caecus spiritualiter factus est; sed prius peccauit, quam nasceretur hic. Ergo prius spiritualiter caecus. Ergo non fuit sic caecus a nativitate in hoc mundo. Vides igitur quod non potest intelligi de spirituali caecitate. Ergo de materiali (I, IX, col. 103A-B). Praeterea sequitur Jo: 9. v. 16. Dicebant ergo ex Phariseis quidam: *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit*. Isti uidebant eum illuminatum esse a Christo. Si spiritualiter illuminatus fuisset, et uidissent eum taliter illuminatum, numquam istud dixissent; ubi enim inuenitur curatio, et illuminatio spiritualis prohibita? Nusquam; immo Iudaei tunc magis orationi et lectioni intendunt. Nusquam ergo curam spiritualem prohibitam esse intelligebant, sed tantum corporalem, et de illa arguebant Jesum, quia eam faciebat in sabbato, unde Luc. 13. v. 14. Archisynagogus dicebat turbae: *Sex dies sunt, in quibus oportet operari: in his ergo venite et curamini, et non in die sabbati*. Praeterea si iste caecus illuminatus erat spiritualiter non corporaliter: Quomodo non cognoscebat lumen spirituale scilicet Christum? Quod autem non cognosceret eum patet ex littera, ubi habetur, quod Domino dicenti caeco sanato Jo: 9. v. 35: *Tu credis in Filium Dei? 36. Respondit ille, et dixit: Quis est Domine ut credam in eum? 37. Et dixit ei Ihesus: et uidisti eum, et qui loquitur tecum, ipse est. 38. At ille ait: Credo Domine etc.* Ex quo patet quod nondum crediderat eum Dei Filium: Ergo nondum erat spiritualiter illuminatus. Ergo corporaliter tantum. Materiale ergo fuit miraculum, et materialiter intelligenda sunt uerba illa, licet aliquid spirituale insinuent, sicut et caetera Christi opera. Sputum ergo materiale fuit, quod mixtum est terrae, et factum est inde lutum: in quo verbo obmutescite, qui terram istam malae creationis asseritis; numquam enim suam saluam ei immiscuisset [...] (I, IX, col. 103B).

L'influence de l'*Adversus Catharos et Valdenses* semble perceptible également dans d'autres sermons, notamment les sermons II, IX, X et XIV. Comme le suggère le sermon II, Eudes de Châteauxroux paraît s'être servi du texte de Moneta de Crémone tantôt de manière indirecte et tantôt de manière plus littérale, mais en l'abrégeant :

Sermon IX

Sed patarenus ad hec respondet et dicit quod predictae auctoritates locuntur de corporibus que sunt in celo prostrata [...]

Ad aliud dicendum quod uetus homo dicitur congeries peccatorum cuius membra singula peccata, de quibus ad Col. III<sup>o</sup> : *mortificate ergo membra uestra que sunt super terram, fornicationem, immunditiam, etc.* De isto ueteri homine dicit : *exuite ueterem hominem cum actibus suis.*

Et secundum hoc nouus homo dicitur congeries bonorum operum. Vnde ad Eph. II<sup>o</sup> : *ipsius enim sumus factura creati in Christo Ihesu in operibus bonis.*

Vel uetus homo dicitur Adam, cuius similitudinem debemus exuere ; nouus homo dicitur Christus, cuius similitudinem debemus induere. Ad Rom. XV<sup>o</sup> : *sicut portauimus ymaginem terreni, sic portemus ymaginem celestis.*

*Adversus Catharos et Valdenses*, éd. T. A. Ricchini, Rome, 1743.

Ad hoc autem inducimus primo loco illud, quod ipsi dicunt, scilicet corpora sanctorum animarum, quae hic agunt poenitentiam, esse in caelo prostrata et mortua (1, 8, 2, col. 83B).

Dico ergo quod uetus homo non dicitur ibi corpus, sed congeries peccatorum, cuius membra sunt singula peccata ; unde ante illa uerba : *Expoliantes* etc., dicit Apostolus 5. *Mortificate ergo membra uestra, quae sunt super terram ; fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam, et auaritiam, quae est simulacrorum seruitus.* Et hoc est, quod dicit : *expoliantes uos ueterem hominem cum actibus suis*, qui sunt ejus membra. [...] Secundum hoc nouus homo est congeries bonorum operum, bona scilicet conversatio, cuius membra sunt bona opera, quorum creationem intellexit creationem noui hominis ; unde Ephes. 2.v.10. *Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis.* [...]

Vel uetus homo, Adam intelligitur, cuius similitudinem debemus exuere : nouus Christus, quem debemus induere ; [...] Ad Galat. 3.v.27 *Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis* ; Item Rom. 13.v.14. *Induimini Dominum Jesum Christum* ; idest ejus similitudinem, et exemplum, qui fuit obediens Patri usque ad mortem Philippens. 2.v.8., et non ejus similitudinem, qui fuit inobediens. Rom. 5.v.19. Hoc secundum patet I. Corinth. 15.v.49. *Igitur, sicut portauimus ymaginem terreni : portemus et ymaginem caelestis* (1, 1, 2, col. 20B-21A).

Contrairement à Stephen Wessley qui avait estimé que les passages parallèles présents dans la *Disputatio* et l'*Adversus Catharos et Valdenses* s'expliquaient selon toute vraisemblance par l'utilisation d'une source commune non identifiée de la part des auteurs des deux traités, Carola Hoécker est

arrivée à la conclusion que, eu égard à la date de rédaction de la *Disputatio*, celle-ci doit être considérée comme une des sources dont s'est servi Moneta de Crémone<sup>46</sup>. Les sermons d'Eudes de Châteauroux ne permettent pas de trancher entre ces deux opinions. Au contraire, ils semblent même rendre le problème davantage complexe.

Comme on l'a vu, le sermon XI comporte de nombreux passages plus ou moins identiques au texte de Moneta de Crémone. Or plusieurs de ces passages peuvent être mis en parallèle, comme l'a montré Carola Hoécker, avec le texte de la *Disputatio*<sup>47</sup>, ce qui permet de constater que, à l'exception d'un seul passage qui semble dépendre directement de la *Disputatio*, le texte de tous les autres est en fait beaucoup plus proche de celui de l'*Adversus Catharos et Valdenses* que de celui de la *Disputatio*. Cela pourrait donner à penser qu'Eudes de Châteauroux, connaissant les deux traités, a simplement choisi de s'appuyer sur le texte de Moneta de Crémone, peut-être parce qu'il lui paraissait davantage compréhensible ou complet. Les choses semblent néanmoins plus compliquées. Le sermon paraît en effet reprendre d'abord des passages de l'*Adversus Catharos et Valdenses* issus du quatrième chapitre du deuxième livre et, par la suite, des passages qui se trouvent dans le neuvième chapitre du premier livre. En revanche, l'ordre des arguments proposé correspond à celui adopté par le quinzième chapitre de la *Disputatio*. Autrement dit, Eudes de Châteauroux aurait emprunté en partie la structure de son sermon à la *Disputatio* mais serait aller chercher dans deux livres différents de l'*Adversus Catharos et Valdenses* les passages qu'il souhaitait emprunter, ce qui paraît somme toute assez peu vraisemblable. D'autant plus que même dans le sermon II qui, comme on l'a vu, comporte de très nombreux passages identiques à ceux présents dans le onzième chapitre de la *Disputatio*, Eudes de Châteauroux propose, à deux endroits différents, un texte qui paraît davantage proche de celui de Moneta de Crémone que de celui de la *Disputatio* :

Sermon II

*Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, éd. C. Hoécker, Florence, 2001.

*Adversus Catharos et Valdenses*, éd. T. A. Ricchini, Rome, 1743.

Iohannes itaque Baptista militibus non dixit militiam relinquitte, stipendia refutate, sed dixit: *nemi-*

Iohannes quoque Baptista militibus non dixit militiam relinquere, stipendia refutare, sed sic dixit: *Ne-*

Item, Lucae 3.v.14. Iohannes Baptista non dixit militibus, qui interrogabant eum quid facerent,

<sup>46</sup> S. WESSLEY, « The Composition of Georgius' *Disputatio inter Catholicum et paterinum hereticum* », *Archivum fratrum Praedicatorum*, 48 (1978), p. 55-61 ; C. HOÉCKER, *Disputatio*, Introd., p. LXII-LXX ; voir aussi W. L. WAKEFIELD, « Notes on Some Antitheretical Writings of the Thirteenth Century », *Franciscan Studies*, 27 (1967), p. 297-299.

<sup>47</sup> C. HOÉCKER, *Disputatio*, Introd., p. LXVII-LXIX.



*nem concutiatis*. Si autem dicas quod debet intelligi 'ut et nullum bellum faciat', ista expositio stare non potest, quia sic docuisset Iohannes milites decipere illos a quibus stipendia receperant [...].

Quod autem dicis quod *beati sunt illi qui persecutionem patiuntur propter iusticiam*, respondeo quod manicheus non est de numero istorum, quia persecutionem non patitur propter iusticiam sed propter heresim.

*minem concutiatis, contenti estote stipendiis vestris*. Si cavillas, heretice, neminem concutiatis, id est nullum bellum faciat, prave interpretaris, quia sic docuisset eos decipere duces, si stipendia reciperent [...] (XI, p. 60).

Manicheus: Nos sumus illi, de quibus dicitur: *Beati qui persecutionem patiuntur propter iusticiam*. Catholicus: Immo propter heresim (XI, p. 62).

relinquere stipendia principum, sed dixit: *Neminem concutiatis, neque calumniam faciat: et contenti estote stipendiis vestris*. Quod si exponis sic, id est nullum bellum faciat, male dixisset, quia sic docuisset eos decipere principes, a quibus accipiebant stipendia [...] (5, 13, 8, col. 543A).

Item obijciunt illud Matth. 5. v. 10. *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*, dicentes, se illos esse. Solutio: Non patiuntur persecutionem propter justitiam, sed propter heresim suam, qua et errant, et alios in errorem mittunt (5, 13, 1, col. 511A).

Le sermon II comporte des éléments qui peuvent être mis en parallèle non seulement avec la *Disputatio* mais également avec la *Summula contra hereticos*, traité habituellement daté de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Ce texte, davantage connu sous le titre de *Quedam obiectiones hereticorum et responsiones Christianorum* paraît être divisé en deux parties, la deuxième étant peut-être une amplification de la *Summa contra haereticos* publiée par Célestin Douais<sup>48</sup>. Deux passages semblent davantage proches de la *Disputatio* que de la *Summula*:

Sermon II

*Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, éd. C. Hoécker, Florence, 2001.

*Summula*, éd. J. Duvernoy.

Et pro talibus precipit Paulus orare I<sup>a</sup> ad Timotheum II<sup>o</sup>: *obsecro igitur primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro regibus et principibus*

Pro talibus autem ad Timotheum precepit orare dicens: *Obsecro primum omnium fieri obsecrationes, postulationes, orationes, petitiones, gratiarum actiones pro regibus, principibus et*

Ad Thimoteum prime secundo: *Obsecro igitur primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in*

<sup>48</sup> Nous citerons la *Summula* d'après l'édition provisoire de J. DUVERNOY, accessible sur le site: <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/summula.pdf>. La *Summa contra haereticos* a été éditée par C. DOUAIS dans l'ouvrage *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1896, p. 63-113. Sur ces textes voir la mise au point utile de L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics* (n. 43), p. 43-44.

*et omnibus qui in sublimitate sunt constituti. Et causam subdit: ut quietam et tranquillam uitam ducere possimus. Si autem dicas, o heretice, quod non oratur ut occidant sed ut conuertantur, hec expositio stare non potest, quia sic pacem et tranquillitatem ecclesie non darent. Maior enim pars malefactorum gladium spiritualem non timet, sed gladio materiali reprimitur.*

[...]

*Non resistere autem malo consilium Domini est, et est consilium temporale. Resistere enim malo debemus quotiens salus et pax ecclesie turbatur nec aliter potest sedari turbatio, sicut Paulus fecit milites impetrando, quia sciebat se necessarium doctorem ecclesie uniuersalis. Sicut est consilium temporale quod dicitur Matheo V<sup>o</sup>: *si quis te percusserit in unam maxillam, prebe illi et aliam*. Nisi enim hoc consilium temporale fuisset, contra se fecisset Christus qui percutienti maxillam non prebuit alteram, sed suam iustitiam allegauit dicens: *si male locutus sum, testimonium perhibe de malo, si autem bene, cur me cedis?* Paulus etiam percutienti maxillam non prebuit alteram, sed dixit: *percutiat te Deus paries dealbate*. Ergo non semper ad istud consilium necessario tenemur, sed exemplo Domini possumus allegare iustitiam et etiam auxilium*

*omnibus, qui in sublimitate sunt constituti. Et causam subdit: Ut quietam et tranquillam uitam ducere possimus. Si cavillas, heretice, quod non oratur, ut occidant, sed ut conuertantur ad vitam veram, non valet hec expositio, quia sic pacem et tranquillitatem ecclesie non darent. Maior enim pars malefactorum gladium spiritualem non curant, sed materiali gladio reprimuntur (XI, p. 59-60)*

[...]

Malo autem non resistere a domini consilio habemus, et est consilium temporale. Tunc enim malo resistere non debemus, quamvis Paulus resisteret malo, cum milites armatos a tribuno impetravit. Non autem hoc fecit timore mortis vel proprie persone vindicta, sed pro salute universalis ecclesie, cui se tamquam necessarissimum doctorem servabat. Quotiens ergo salus et pax ecclesie turbatur, nec aliter potest sedari turbatio, [...] sicut supra legimus Paulum armatos milites impetrasse. Est etiam aliud consilium temporale, id est quo ad tempus uti debemus, ut illud: *Si quis te percusserit in unam maxillam, prebe illi et alteram*. Nisi enim temporale fuisset consilium, contra se fecisset Christus, qui percutienti maxillam non prebuit alteram, sed suam iustitiam allegavit, dicens: *Si male locutus sum et testimonium perhibe de malo. Si autem bene, cur*

*sublimitate constitutis sunt, ut quietam et tranquillam uitam agemus. Hoc autem non fieret nisi malos punirent, ergo bonum est malos a iudicibus puniri. Si autem dicat hereticus quod non sit orandum pro eis si occidant, set ut conuertantur, male dicitur illud: ut quietam et tranquillam, etc... Parum enim curant malefactores de convers[at]ione, immo potius gaudent, quia tunc potentius inquietant quietos (p. 65).*

[...]

Quomodo intelligis: *non resistere malo*? Necessarie habes dicere: *non resistere malo*, id est non revendere, et ita verum est. Et hoc idem precipit Deus Veteris Testamenti Levitici decimo nono: *Non queras ultionem*, etc. Dico autem quod istud est consilium Novi Testamenti *non resistere malo*, quod probatur per hoc quod dicitur sequenter: *Si quis te percusserit*. Hoc vero ipse Christus in se non servavit, sed dixit: *Si male locutus sum, perhibe*, etc. Si dicis: Deus non astringitur legibus suis, sicut nec rex terrestri, audi Apostolum eius Paulum, Actu vicesimo primo cum percuteretur non dedit aliam maxillam, sed dixit: *Percutiet te Deus, paries dealbata*. Non fuit hoc prebere maxillam. [...] Ex his potest hoc esse consilium, non preceptum (p. 65).

humanarum legum implorare, exemplo Pauli qui ad Caesarem appellavit.

*me cedis?* Paulus etiam percutienti maxillam non prebuit alteram, sed dixit: *Percutiat te deus, paries dealbate*. Ergo non semper ad istud consilium necessario tenemur, sed nostram exemplo domini possumus allegare iustitiam, et etiam auxilium humanarum legum secularium implorare exemplo Pauli, qui Caesarem appellavit (XI, p. 61-62).

À un autre endroit, cependant, le sermon propose les mêmes arguments que la *Disputatio* et la *Summula* de manière plus développée et surtout davantage compréhensible, tout en restant plus proche de la *Disputatio*. Faut-il imaginer qu'Eudes de Châteaux a choisi d'amplifier le passage présent dans la *Disputatio* et de préciser que la citation de Jacques 3, 2 doit être référée uniquement aux adultes, précision reprise par la *Summula*? On ne saurait le dire :

#### Sermon III

Sed adhuc opponit hereticus de infantibus baptizatis quod baptismus eis non ualet, et si moriantur antequam ueniant ad annos discretionis non saluantur, quia dicit Dominus in Marcho, in fine: *qui crediderit et baptizatus fuerit, hic saluus erit; qui uero non crediderit, condemnabitur*. Sed pueri non credunt. Ergo condemnabuntur. Respondendum. Intelligendum est: *qui non crediderit, si potest credere, condemnabitur*. Similis est instantia Iacobo III<sup>o</sup>: *si quis in uerbo non offendit, hic perfectus est uir*. Sed infans trium dierum uel mu-

*Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, éd. C. Hoécker, Florence, 2001.

Manicheus: A domino dicitur: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, hic saluus erit; qui uero non crediderit, condemnabitur*. Sed pueri non credunt, ergo dampnabuntur. Catholicus: Intelligitur ibi, qui non crediderit, si potest credere, condemnabitur. Et similis instantia est ibi in epistola Iacobi: *Qui non peccat in uerbo, hic perfectus est uir*. Sed mutus non peccat in uerbo, ergo perfectus est uir. Sed ibi intelligitur de hiis: In uerbo possunt peccare, sed mutus non peccare in uerbo non est meritorium, quia ex impotentia sibi contingit. Similiter

*Summula*, éd. J. Duvernoy.

Sed dicit iterum hereticus: Esto quod valeat baptisma aque, ut vos dicitis, tamen probo quod non ualet pueris, sed tantum adultis, quia Marci ultimo: *Qui uero non credidit condemnabitur*. Sed iste parvulus, sive sit baptisatus sive non, non credit quia non movetur motu fidei, ergo condemnabitur, ergo nihil prodest baptismus. Ad quod sic respondemus, quia id sic debet exponi: Qui uero non crediderit si sit aptus ad credendum, unde loquitur ibi de adultis, [...]. Dicit Iacobus tertio: *Si quis in uerbo non offendit, hic perfectus est uir*, sed obii-

tus non offendit in uerbo. Ergo *perfectus est uir*. Quod falsum est, sed intelligitur de hiis qui in uerbo possunt offendere. Sed infanti trium dierum uel muto non offendere in uerbo non est meritorium, quia ex impotentia sibi contingit. Similiter puero non est dampnabile si non credit, quia ad hoc est impotens. Quod autem illud *qui non crediderit et baptizatus fuerit* etc., intelligatur de adultis, apparet ex circumstantia littere.

puero non credere non est mortiferum, quia ad hoc est impotens (VII, p. 41-42).

cio tibi, heretice: Ille puer, nec dum loquitur, in uerbo non offendit, ergo perfectus est vir, vel tu dices qui non offendit, cum sit aptus offendere, similiter expono ex illa parte (p. 59).

Le sermon IX qui, comme on l'a vu, pourrait entretenir des relations avec l'*Adversus Catharos et Valdenses*, peut lui aussi être rapproché de la *Summula* au moins à deux endroits :

#### Sermon IX

Quod autem corpora humana sint a Deo, probatur primo per hoc quod dicitur Matheo XIX<sup>o</sup>: *non legistis, quia qui fecit ab initio masculum et feminam fecit eos*? Et Marcho X<sup>o</sup>: *ab initio autem creature masculinum et feminam fecit eos Deus*. Sed hoc non potest intelligi nisi ratione corporis, sexus enim non est in anima sed in corpore tantum.

[...] Item Luc. XI<sup>o</sup>: *nunc uos Pharisei quod deforis est calicis et catini mundatis, quod autem intus est uestrum, plenum est rapina et iniquitate. Stulte, nonne qui fecit quod deforis est, etiam quod intus est fecit*? Ergo qui fecit animam, fecit et corpus; sed animam fecit Deus, non diabolus, ergo et corpus siue carnem.

*Summula*, éd. J. Duvernoy (= *Summa contra haereticos*, éd. C. Douais, Paris, 1896, p. 70-71).

Item Mathei decimo nono: *Non legistis quia qui fecit homines ab initio masculum et feminam fecit eos*. Marci octavo: *Ab initio autem creature, masculum et feminam fecit eos Deus*. Sed diversitas sexus fit secundum corpus sicut predicat hereticus, non secundum spiritum.

[...] Item Luce undecimo: *Nunc uos pharisei quod deforis est calicis et catini mundatis, quod autem intus est* (id est cor vestrum) *plenum est rapina et iniquitate. Stulti, nonne qui fecit quod deforis est etiam quod deintus est fecit*?, ac si diceret idem Deus fecit animam que deintus est corpusque quod foris est. Ergo Deus fecit corpora (p. 37).

Si, comme le remarque Jean Duvernoy, la *Summula* paraît entretenir des relations assez étroites avec l'*Adversus Catharos et Valdenses*, il faut néanmoins noter que les deux passages analogues à ceux du sermon IX ne semblent pas être présents dans le traité de Moneta de Crémone. Il en va

de même d'un passage du sermon I et d'un autre du sermon VII qu'on retrouve presque textuellement dans la *Summula* et dans le traité publié par Célestin Douais :

Sermon I

Item Ioh. V<sup>o</sup>: *pater meus usque modo operatur et ego operor*. Cum dicit Dominus in presenti *ego operor* et non determinat certum finem temporis, patet quod usque ad finem temporis operatur creaturas novas, scilicet animas, et facturas, scilicet corpora.

*Summula*, éd. J. Duvernoy (= *Summa contra haereticos*, éd. C. Douais, Paris, 1896, p. 77).

Ioannis sexto: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Cum dicit Dominus *ego operor* in presenti et non determinat certum finem temporis, per ipsum verbum videtur quod usque in finem mundi operatur. Et si operatur, que opera sunt nisi novas creaturas, scilicet animas vel novas facturas, scilicet corpora, cum non sint alie nove creature ? (p. 43).

Sermon VII

Item ad Rom. VIII<sup>o</sup>: *numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit*, etc. Ergo Deus, apud quem non est iniquitas, locutus est Moysi. Ergo bonus Deus fuit.

*Summula*, éd. J. Duvernoy (= *Summa contra haereticos*, éd. C. Douais, Paris, 1896, p. 78-79).

Item decimo: *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit...* Ergo Deus, apud quem non est iniquitas, locutus est Moysi. Ergo Deus bonus (p. 44).

Dans l'état actuel de la recherche, il est difficile de rendre compte de manière précise des relations somme toute peu claires qui existent entre les sermons, les deux traités et les deux *Summulae*, celle éditée par Jean Duvernoy et celle éditée par Célestin Douais, dont la date de composition demeure incertaine même si la plupart des auteurs semblent estimer qu'elle se situe dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, sur la base d'éléments à vrai dire assez flous. Quoi qu'il en soit, si Eudes de Châteauroux avait effectivement accès au texte de l'*Adversus Catharos et Valdenses*, sans doute la somme contre les hérétiques la plus complète qui a vu le jour au XIII<sup>e</sup> siècle, on aurait pu s'attendre à ce qu'il la mette davantage à profit, alors qu'il paraît tout de même avoir puisé plus régulièrement dans la *Disputatio* qui, rappelons-le, a été rédigée peut-être par un laïc. Si la datation des deux *Summulae* est correcte, la *Disputatio* et l'*Adversus Catharos et Valdenses* sont les seuls traités que le cardinal paraît avoir utilisés, alors qu'à l'époque où il a composé ses sermons les textes anti-hérétiques d'origine française ou italienne en circulation étaient déjà relativement nombreux. On notera également que cinq sermons ne semblent entretenir aucune relation ni avec la *Disputatio* ni avec l'*Adversus Catharos et Valdenses* ou d'autres trai-

tés connus<sup>49</sup>. Pourquoi Eudes de Châteauroux aurait-il puisé abondamment dans la littérature anti-hérétique pour composer certains sermons et aurait-il renoncé à le faire pour en rédiger d'autres qui abordent pourtant des sujets présents dans les œuvres qu'il semble avoir connues<sup>50</sup>? La question est d'autant plus intrigante qu'Eudes de Châteauroux a certainement prêché des milliers de fois au cours de sa vie et que, d'après ce que l'on peut savoir, il n'avait pas pour habitude d'élaborer ses sermons en empruntant à d'autres les arguments qu'il souhaitait proposer à ses auditeurs<sup>51</sup>.

Un autre aspect paraît également soulever quelques interrogations. Si l'on examine les termes utilisés pour qualifier les tenants des affirmations jugées hétérodoxes, on constate que ces derniers sont qualifiés de 'manichéens' dans les sermons II, III, IV, V, XII et XIV ou de 'patarins' dans les sermons II, IV, VII, IX, XI et XIV. Le plus souvent, ils sont cependant désignés par le terme plus générique d'hérétiques. À aucun moment, en revanche, Eudes ne les appelle 'cathares' – comme le fait assez souvent Moneta de Crémone alors que l'auteur de la *Disputatio* n'utilise jamais ce terme – ou 'Albigéois', qualificatif dont il se sert pourtant à plusieurs reprises dans le sermon de croisade donné en 1226<sup>52</sup>.

Il est également difficile d'établir avec une certaine précision la date à laquelle les différents sermons ont été composés, donnés voire réécrits<sup>53</sup>. À l'exception du sermon I, les douze premiers ont été transmis par le manuscrit latin de la Bibliothèque nationale de France 15958 qui, comme on l'a dit, est un exemplaire de travail de la première édition de la collection de sermons voulue par Eudes de Châteauroux, exemplaire qui a servi à la préparation de la deuxième édition<sup>54</sup>. Il est donc certain que les ser-

<sup>49</sup> Il s'agit des sermons I et VII (à l'exception du passage en commun avec la *Summula*) et des sermons V, VI et VIII. Il faut cependant préciser que l'identification des éventuelles sources est une tâche ardue, compte tenu de la difficulté à s'orienter dans la nébuleuse des traités anti-hérétiques pour ce qui est des auteurs et des dates de composition, ainsi que de l'absence d'une édition récente d'un texte aussi important que l'*Adversus Catharos et Valdenses*.

<sup>50</sup> C'est le cas, par exemple, des sermons VI et VII qui visent à démontrer que l'Ancien et le Nouveau Testament sont l'oeuvre du même Dieu.

<sup>51</sup> En l'absence d'une étude sur l'ensemble de la production homilétique, il faut néanmoins faire preuve de prudence. Alexis Charansonnet a montré que plusieurs sermons du cardinal ont été fortement inspirés par ceux d'Innocent III pour ce qui est de l'utilisation de certaines autorités scripturaires et de quelques idées. On n'y repère cependant pas de reprises textuelles significatives (*L'université, l'Église, l'État* [n. 3], p. 424-437).

<sup>52</sup> « [...] hoc uere potest dici de ecclesia Albigenium [...] » ; « [...] et sic Dominus non cessauit multis annis ecclesiam Albigenium reuocare ad se [...] » ; « Isti heretici ecclesiam Albigenium construprauerunt (!) usque ad uerticem eius {Ier. 2, 16} [...] » ; etc. (Arras, Bibl. mun., ms. 137 (876), fol. 88vb-90rb, RLS 863).

<sup>53</sup> Sur le problème d'une éventuelle réécriture de certains sermons voir A. CHARANONNET, *L'université, l'Église, l'État* (n. 3), p. 9-10.

<sup>54</sup> A. CHARANONNET, *L'université, l'Église, l'État* (n. 3), p. 676.



mons qu'il a transmis sont antérieurs à la mort d'Alexandre IV survenue le 25 mai 1261. Selon toute vraisemblance, le sermon I faisait lui aussi partie de la première édition, et cela malgré la présence d'une note dans la marge inférieure du manuscrit lat. 15958 qui pourrait donner à penser qu'il appartenait à la deuxième édition. Au fol. 29v, une main différente de celle qui a copié les sermons, a en effet ajouté : « Sermo in III<sup>a</sup> dominica post Penthecosten, Luc. XV<sup>o</sup>: Quis ex uobis homo qui habet oues, etc. Heretici hanc parabolam, etc. Et est iste sermo in uolumine quod incipit Verbo Domini, etc., scilicet sub tercia dominica ». À première vue, le renvoi est semblable à ceux, très nombreux, qu'on trouve dans les manuscrits qui ont été utilisés pour préparer la deuxième et ensuite la troisième édition des sermons. Ces notes ont servi pour indiquer où se trouvaient les sermons qu'il fallait ajouter à la première et puis à la deuxième édition. Elles désignent le plus souvent les manuscrits où se trouvaient les sermons à insérer par les premiers mots du verset thématique du premier sermon. Or la note concernant le sermon I est la seule de tous les manuscrits qui renvoie à un *volumen* qui commencerait par les mots 'Verbo Domini'. S'il ne s'agit pas d'une méprise pour 'Gratia Domini', qui désigne un manuscrit renfermant des sermons composés pour l'essentiel en 1267, ce qui paraît peu probable, le seul manuscrit à notre connaissance qui commence par ces mots est le manuscrit de l'Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori XIV, 34, un des témoins de la deuxième édition<sup>55</sup>. Mais la note paraît destinée à corriger l'oubli d'un sermon qui aurait dû figurer dans le manuscrit lat. 15958, et non indiquer un sermon à ajouter dans la deuxième édition. En effet, le sermon I est bel et bien présent dans le manuscrit lat. 12423 et dans ceux de Troyes et de Berlin qui sont tous des témoins de la première édition. Comme le suggère Alexis de Charansonnet sur la base d'arguments nous semble-t-il convaincants, Eudes de Châteauroux aurait choisi de réunir dans ses collections les sermons qu'il a donnés après 1229/30. Devenu chancelier de l'Université au plus tard dès 1238, cardinal évêque en 1244 et légat en France en 1245, il a été en Orient avec saint Louis de 1248 jusqu'au début de l'année 1255 et a rejoint par la suite la cour pontificale en Italie. Si l'on exclut les années passées en Orient, les sermons ont sans doute été composés entre 1230 et 1248, vraisemblablement en France, ou en Italie entre 1255 et 1261. Compte tenu des difficultés pour établir si Eudes de Châteauroux a utilisé ou non l'*Adversus Catharos et Valdenses*, il faut en revanche s'abstenir de fixer le *terminus post quem* des sermons qui présentent des parallèles avec ce traité à 1241 ou 1244.

<sup>55</sup> Il s'agit du sermon pour le premier dimanche après la Pentecôte « Verbo Domini celi firmati sunt » (Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 34, fol. 3ra, RLS 393).

Seuls deux sermons semblent pouvoir être datés avec un peu plus de précision. Il s'agit de ceux donnés pour la Saint-Jean Baptiste, les sermons XIII et XIV. Contrairement aux autres, ils ne faisaient pas partie de la première collection. Une note infrapaginale du folio 204v du manuscrit lat. 15947 indique cependant qu'ils se trouvaient, l'un dans le volume qui commençait par les mots *Lauda Iherusalem* (XIV) et l'autre dans celui qui commençait par *Sobrii estote* (XIII)<sup>56</sup>. D'après les indications d'Alexis Charansonnet, dans le volume *Lauda Iherusalem* auraient été réunis des sermons donnés entre le 30 avril 1266 et la fin du mois de mars de l'année suivante. Dans celui *Sobrii estote*, des sermons donnés entre la fin de l'année 1267 et la fin de l'année 1269<sup>57</sup>. Le sermon XIV pourrait donc avoir été prononcé le 24 juin 1266, l'autre le 24 juin 1268 ou 1269, les deux alors que le cardinal séjournait à Viterbe<sup>58</sup>.

### 3. *Les sermons de condamnation*

Les sermons XV et XVI ont été donnés, d'après leur rubrique, à l'occasion de la condamnation d'un ou de plusieurs hérétiques. Le premier essaye tout d'abord de prouver que les hérétiques ne peuvent d'aucune manière être comparés aux martyrs, et cela pour au moins sept raisons principales. Le but est bien entendu de décrédibiliser les hétérodoxes aux yeux des laïcs et de montrer qu'aussi bien leur enseignement que leur mode de vie n'ont rien à voir avec les témoignages dignes d'admiration de la volonté divine

<sup>56</sup> « Sermo in nativitate beati Io. Bapt.: Illuc producam cornu david. Tercius sermo voluminis <quod> incipit Lauda Iherusalem » ; Le sermon XIII fait partie d'une série de cinq sermons pour la même fête qui se trouvent dans le même volume : « Item de eodem Luca I<sup>o</sup>: Factum est autem, quaternio II<sup>o</sup> [...]: isti quinque sermones sunt in volumine quod incipit Sobrii estote secundum quod signati sunt » (Paris, BnF, lat. 15947, fol. 204v).

<sup>57</sup> A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église, l'État* (n. 3), Tableau p. 584. Pour tout ce qui concerne les travaux de préparation de la deuxième et de la troisième collection voir *ibid.*, p. 580-587 et p. 636-671.

<sup>58</sup> Aussi bien dans la première que dans la deuxième collection l'ordre des sermons relatifs à la même célébration liturgique ne paraît fournir aucun renseignement de nature chronologique pour ce qui est de la date à laquelle les sermons ont été donnés. La note au fol. 204v du manuscrit Paris, BnF, lat. 15947 pourrait être erronée. En fait, seuls trois des cinq sermons indiqués sont présents dans le manuscrit de Pise, Biblioteca Cathariniana, 21, qui correspondrait au volume *Sobrii estote*. Il s'agit des sermons RLS 917, 918 et 919. Le quatrième et le cinquième faisaient peut-être partie d'un autre volume. Ils sont présents dans le manuscrit Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 35, mais seul le cinquième a été répertorié par J.-B. Schneyer (RLS 920). Le quatrième se trouve au fol. 78ra : « Fuit homo missus a Deo cui nomen erat Iohannes; hic venit ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum {Ioh. 1, 6-7}. Sunt quedam que probatione non indigent ... ».

que mentionne le Psaume 118. Eudes s'attache ensuite à montrer que les critiques formulées par les hérétiques contre les sacrements, en particulier celui de l'Eucharistie, le baptême et le mariage, ainsi que l'argument qui prétend que les sacrements administrés par les prêtres indignes ne sont pas valides, n'ont aucun fondement. Bien qu'ils ne soient pas désignés explicitement, l'évocation de l'imposition des mains à propos du baptême confirme que les hérétiques visés sont presque certainement des cathares. La troisième et dernière partie du sermon est une invitation adressée à tous les chrétiens à participer au combat pour la défense de la foi, combat que les clercs doivent mener par la parole et les laïcs par les armes. Eu égard aux dangers qui menacent l'Église, Eudes de Châteauxroux incite les clercs à suspendre temporairement la prédication à caractère moral (*l'exhortatio morum*) et à s'engager résolument dans la *disputatio* contre les hérétiques, programme qu'il a donc lui-même essayé de mettre en œuvre. Quant aux *maiores*, ils doivent mener le combat par les armes, auquel ils doivent cependant associer la ferme volonté de renoncer aux péchés. Si la tâche des *minores* n'est que très rapidement évoquée, tous les fidèles sont vivement encouragés à rechercher (*perscrutari*) les hérétiques et non pas, comme le font certains, à les protéger. Une fois capturés, ils doivent d'ailleurs être livrés aux flammes, comme on le fait en Auvergne avec les vignes qui ont dégénéré afin qu'elles retrouvent leur état antérieur.

Le deuxième sermon développe le thème pour ainsi dire usuel des petits renards qui ravagent la vigne du Seigneur. Eudes remarque que l'hérésie n'est pas le premier péché, mais la peine du péché précédent, ce qui explique pourquoi Dieu permet que les hérésies se manifestent. Celles-ci, bien que multiples, sont en fait une même et seule chose, car toutes essaient de détruire l'Église<sup>59</sup>. La deuxième partie est consacrée aux 'ruses' mises en œuvres par les hérétiques pour tromper les fidèles ou éviter de se faire repérer en tant qu'hérétiques. Mais l'essentiel du sermon paraît orienté vers deux objectifs précis : convaincre les destinataires, à l'aide d'arguments en partie développés aussi dans le sermon II, que la mise à mort des hérétiques est tout à fait légitime et que les juges ecclésiastiques et séculiers qui les punissent acquièrent même des mérites supérieurs à ceux promis aux princes qui ont défendu l'Église contre les païens et les Sarrasins, et justifier

<sup>59</sup> Comme le prédicateur anonyme qui a prêché contre les 'bougres' peut-être d'Arras ou de La Charité-sur-Loire et dont le sermon a été édité et étudié par Bernard Delmaire, Eudes utilise l'image des renards de Sanson, dont les queues étaient liées entre elles mais les visages séparés, pour mettre en évidence le fait qu'en dépit des divergences entre les différents groupes d'hétérodoxes l'hérésie est fondamentalement une (cf. B. DELMAIRE, « Un sermon arrageois sur les Bougres du Nord de la France (vers 1200) », *Heresis*, 17 (1991), p. 11). Sur l'association du renard aux hérétiques voir en dernier lieu L. J. SACKVILLE, *Heresy and Heretics* (n. 43), p. 156-161.

la sévérité des jugements prononcés contre des jeunes adolescents illettrés ou des *mulierculae* en arguant du fait que ceux-ci sont parfois plus nuisibles que les grands hérésiarques, car le danger qu'ils représentent pour l'Église est souvent sous-estimé<sup>60</sup>.

Rien ne permet d'établir si les deux sermons ont été réellement donnés et, si tel est le cas, où et dans quelles circonstances. L'évocation des vignes de l'Auvergne paraît néanmoins suggérer que le sermon XV pourrait avoir été prononcé en France. Quant au sermon XVI, son contenu donne à penser qu'il est postérieur à la bulle *Excommunicamus* de 1231. Les deux reprennent par ailleurs quelques éléments présents dans le sermon de croisade de 1226. Le premier en rappelant qu'aussi bien les riches que les pauvres doivent combattre les hérétiques et le deuxième l'idée que l'hérésie est la conséquence d'autres péchés<sup>61</sup>. Contrairement à Philippe le Chancelier, dont quelques sermons révèlent son engagement dans les campagnes anti-hérétiques qui ont été menées dans le Nord de la France au cours des années trente et qui paraît avoir joué un certain rôle dans la lutte contre l'hérésie dans les diocèses septentrionaux, sans qu'on puisse cependant connaître ses éventuels rapports avec le célèbre Robert le Bourgre<sup>62</sup>,

<sup>60</sup> L'attitude d'Eudes de Châteauroux paraît ici encore plus intransigente que celle d'un Philippe le Chancelier, favorable lui à la mise à mort uniquement des hérétiques endurcis : « Sed hereticum obduratum, qui inimicus est ecclesie, occidere debemus, quod patet per leges alias; sed simplices et novellos hereticos qui de facili converti possunt, non debemus occidere » (*Summa de bono*, éd. N. WICKI, Berne, 1985, t. 2, p. 728, l. III, q. 10). Sur le problème de la punition des hérétiques voir C. BRUSCHI, « *Detur ergo Sathane*. Il tema della *vindicta* nel *Liber suprastella* di Salvo Burci », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 112 (2000) p. 149-182; C. GAUVARD, « Les oppositions à la peine de mort dans le royaume de France : théorie et pratique (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », *Clio & Crimen*, 4 (2007), p. 22-46.

<sup>61</sup> « Inuocat pauperes ad auxilium suum contra predictos, conuocat etiam nichilominus et diuites, ut omnes sicut filii communiter insurgant aduersus malignantes, id est hereticos predictos » (Arras, Bibl. mun., ms. 137 (876), fol. 90ra, *RLS* 863); « Et quid debent facere tam maiores quam minores? Debent persequi iniquos, id est infideles, et perscrutari » (Sermon XV); « Nichil adeo sordidat animam ut peccatum hereseos. Hoc autem fuit peccatis eorum exigentibus. Et nunquam Dominus eos permisisset cadere in peccatum infidelitatis nisi prius per peccata sua Dominum dimisissent » (Arras, Bibl. mun., ms. 137 (876), fol. 89rb, *RLS* 863); « Et hoc permittet Deus propter peccata sua. Heresis enim non potest esse primum peccatum, sed est pena peccati precedentis. Nichilominus tamen est peccatum. Propter peccata ergo que commiserunt homines et per que separauerunt animas suas a Deo, permittit uerus sol iustitie, id est Deus, ut uulpes, id est heretici, igne erroris hereseos comburant segetes stantes et in cumulum congregatas uineas et oliueta, id est diuersa genera hominum » (Sermon XVI).

<sup>62</sup> Sur cet aspect voir en particulier Ch. H. HASKINS, « Robert le Bougre and the Beginnings of the Inquisition in Northern France », dans *Studies in Mediaeval Culture* (Oxford: Clarendon, 1929, p. 245-255 (paru d'abord dans *The American Historical Review*, 7 (1902), p. 437-457); David A. TRAILL, « Philip the Chancellor and the Heresy Inquisition in Northern France, 1235-1236 », *Viator*, 37 (2006), p. 241-254. Sur Robert le Bougre voir

ou à Guiard de Laon qui était présent au bûcher du Mont-Aimé de 1239<sup>63</sup>, Eudes de Châteauroux, à notre connaissance, n'est jamais mentionné en relation avec la répression qui a frappé les milieux considérés comme hétérodoxes à cette époque, ni en tant que maître ou chancelier ni en tant que légat<sup>64</sup>. La seule certitude est que les deux sermons sont antérieurs à 1268/69, puisqu'ils ont été transmis par le manuscrit d'Arras qui faisait partie selon toute vraisemblance de la deuxième édition de la collection de sermons, et que le sermon XV est sans doute antérieur à 1261, puisqu'il est présent dans le manuscrit de la Bibliothèque municipale d'Orléans 203 qui faisait probablement partie de la première collection envoyée à Paris avant la mort d'Innocent IV. Cela ne signifie cependant pas que le sermon XVI a été composé dans le courant des années soixante. On sait, en effet, que la collection des sermons *de casibus*, à laquelle appartiennent les deux sermons de condamnation, est issue d'un travail plus hésitant que celui mis en œuvre pour réunir les sermons *de tempore* et *de sanctis*, si bien que les pièces supplémentaires qu'on trouve dans le manuscrit d'Arras ne sont pas nécessairement postérieures à 1261<sup>65</sup>.

Quoi qu'il en soit, les deux sermons revêtent un intérêt indiscutable. Les sermons prononcés – ou prévus pour être prononcés – lors de la condamnation d'un ou de plusieurs hérétiques qui ont été conservés sont en effet extrêmement rares, en particulier pour le XIII<sup>e</sup> siècle. On ne peut, dans l'état actuel de la recherche, que mentionner celui composé par Humbert de Romans après 1266 pour servir de modèle aux frères dominicains (*In solemni condemnatione hereticorum*). Comme Eudes de Châteauroux, l'ancien maître général de l'Ordre explique dès le début les raisons qui poussent l'Église à punir très sévèrement les hérétiques afin, dit-il, de dissiper la *falsa pietas* que beaucoup de laïcs nourrissent à leur égard<sup>66</sup>.

également G. DESPY, « Les débuts de l'Inquisition dans les anciens Pays-Bas au XIII<sup>e</sup> siècle » ; in *Hommages à Jean Hadot*, éd. G. CAMBIER, *Problèmes d'histoire du christianisme*, 9 (1980), p. 71-104.

<sup>63</sup> Voir P. C. BOEREN, *La vie et les œuvres de Guiard de Laon*, La Haye, 1959, p. 63 ; ALBÉRIC DE TROIS-FONTAINES, *Chronica*, MGH, SS., t. XXIII, p. 944.

<sup>64</sup> Peter Biller a avancé l'hypothèse, avec beaucoup de prudence, qu'un des deux sermons aurait pu avoir été prononcé lors du bûcher du Mont-Aimé, hypothèse qui demeure cependant invérifiable (cf. « Northern Cathars and Higher Learning », dans *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, éd. P. BILLER, B. DOBSON, Woodbridge, 1999, p. 47).

<sup>65</sup> Pour les relations entre le manuscrit d'Orléans et celui d'Arras voir A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église, l'État* (n. 3), p. 271-278.

<sup>66</sup> « In condemnatione hereticorum, quando sententia fertur contra eos, solent publice homines convocari, et quia sunt multi qui quadam falsa pietate moventur circa eos et iudicant Ecclesiam de nimia crudelitate circa illos, expedit in sermone publice ostendere, quare ecclesia de hereticis plus quam de aliis peccatoribus diligentius inquirat, et quare gravius istos punit,

#### 4. Conclusion

Eudes de Châteauroux n'est bien sûr pas le seul prédicateur dont on a conservé des sermons dénonçant les erreurs des hérétiques. Nous savons qu'un Hélinand de Froidmont<sup>67</sup>, un Raoul l'Ardent<sup>68</sup>, un Jacques de Vitry<sup>69</sup> et bien d'autres encore<sup>70</sup>, parmi lesquels quelques anonymes<sup>71</sup>, ont pris la parole ou rédigé des modèles de sermons pour tenter de réfuter les opinions attribuées aux hérétiques. Aucun prédicateur ne paraît cependant avoir fait preuve tout au long de sa carrière d'un intérêt aussi marqué qu'Eudes de Châteauroux pour le problème de l'hérésie. En l'absence d'informations précises permettant de reconstituer le contexte spécifique dans lequel ces prises de parole ont eu lieu, il est, tout au moins pour le moment, impossible de dire si la plupart des sermons qui réfutent les arguments attribués aux 'manichéens' ont été donnés en France et, si tel est cas, alors que le futur cardinal était maître ou chancelier de l'université – afin de mieux former les futurs clercs ? –, pendant les années consacrées à la préparation de la croisade, période pendant laquelle, selon Alexis Charansonnet, Eudes aurait fait preuve d'une forte volonté de réforme et de purification du royaume<sup>72</sup>, ou bien plus tard, lorsque le cardinal s'était désormais transféré en Italie où le décès de l'empereur Frédéric II avait permis à la Papauté de reprendre l'initiative contre une dissidence qui était sans doute à la

et quare eos difficiliter ad poenitentiam recipit » (*De eruditione Praedicatorum*, II: *De modo prompte cudendi sermones*, dans *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, éd. M. DE LA BIGNE, t. XXV, Lyon, 1677, col. 555a).

<sup>67</sup> B. M. KIENZLE, « Mary Speaks against Heresy: An Unedited Sermon of Helinand for the Purification, Paris B.N. ms. lat. 14591 », *Sacris Erudiri* 32 (1991), p. 291-308 ; voir aussi du même auteur: *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania 1145-1229: Preaching in the Lord's Vineyard*, York, 2001. De l'aveu même d'Eckbert de Schönau, les treize 'sermons' contre les Cathares étaient destinés à la lecture et s'apparentent davantage à des discours qu'à des prêches proprement dits.

<sup>68</sup> *In Epistolas et Evangelia dominicalia homiliae*, XIX, dominica octava post Trinitatem, PL, 155, col. 2010A- 2013A.

<sup>69</sup> C. A. MUESSIG, « Les sermons de Jacques de Vitry sur les Cathares », dans *La prédication en Pays d'Oc (XII<sup>e</sup> –début XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 1997 (Cahiers de Fanjeaux 32), p. 69-83.

<sup>70</sup> Pour quelques autres prédicateurs, parisiens ou non, voir entre autres J. LONGÈRE, *Œuvres oratoires des maîtres parisiens au XII<sup>e</sup> siècle: Étude historique et doctrinale*, Paris, 1975, t. 1, p. 420-428 ; N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1998, p. 48-70 ; L. GAFFURI, « La controversia antiereticale in alcuni sermoni domenicani del Duecento », dans *Storia ereticale e antiereticale del Medioevo*, éd. G. G. MERLO, Torre Pellice, 1997 (= *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 179), p. 159-169 ; A. CZERWON, *Predigt gegen Ketzer. Studien zu den lateinischen Sermones Bertholds von Regensburg*, Tübingen, 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 57).

<sup>71</sup> B. DELMAIRE, « Un sermon arrageois inédit », p. 1-15.

<sup>72</sup> A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église, l'État* (n. 3), p. 148-163.



fois d'ordre politique et religieux<sup>73</sup>. Il est tout de même possible d'affirmer qu'en insérant les sermons *Contra haereticos* dans les collections dont il a supervisé la confection, Eudes de Châteauroux a voulu en faire en quelque sorte également des sermons modèles. Comme il le déclare dans le prologue, les collections *de tempore* et *de sanctis* étaient destinées aux « minus exercitati » et à tous ceux qui n'avaient pas le temps de composer leurs propres prêches<sup>74</sup>. Ce faisant, le cardinal proposait de rendre la prédication anti-hérétique un sujet pour ainsi dire récurrent, tout au moins à certains moments de l'année liturgique.

Les sermons *Contra haereticos* incitent également à s'interroger sur les relations complexes qui ont pu exister entre littérature anti-hérétique et prédication, problème sur lequel Célestin Douais avait déjà attiré l'attention à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle mais qui, par la suite, n'a jamais donné lieu à des études spécifiques. Si l'on a prêté une certaine attention aux recueils d'autorités, aux index bibliques voire aux Bibles au format portatif comportant des indications concernant une utilisation possible de certains versets en fonction anti-hérétique<sup>75</sup>, on a très peu essayé de comprendre leur éventuelle mise en oeuvre dans les sermons, ou des passages de sermons, censés contribuer à la lutte contre l'hérésie.

D'une manière plus générale, les sermons témoignent aussi de l'engagement des milieux scolaires dans la lutte contre les arguments doctrinaux prêtés aux hérétiques. C'est principalement en plaçant le débat sur le plan exégétique que les clercs ont essayé de prouver la supériorité de leur approche du texte biblique. Comme on l'a vu, ils n'ont pas hésité à parfois inventer, au sens étymologique, les arguments que les hérétiques auraient pu développer à propos de tel ou tel autre épisode biblique pour conforter leurs interprétations<sup>76</sup>. Ce faisant, ils ont été amenés à prêter aux enseignements proposés par les milieux dissidents une épaisseur doctrinale qui,

<sup>73</sup> Pour le cas de la Lombardie, voir en particulier M. BENEDETTI, *Inquisitori Lombardi del duecento*, Rome, 2008.

<sup>74</sup> Le prologue a été transcrit par F. IOZZELLI, *Odo da Châteauroux* (n. 3), p. 173-175 et A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église, l'État* (n. 3), p. 636-637.

<sup>75</sup> Voir par exemple M. A. ROUSE, R. H. ROUSE, « *Statim invenire*: Schools, Preachers, and new Attitudes to the Page », dans *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, éd. R. L. BENSON, G. CONSTABLE, C. LANHAM, Cambridge (MA), 1982, p. 221-222. Il faudrait sans doute étudier de plus près certains de ces manuscrits, comme par exemple celui de la BnF, lat. 13151 qui contient entre autres une bible portative sans doute utilisée pour la prédication contre l'hérésie. Il comporte des notes apparemment intéressantes, comme celles, non identifiées par C. Douais, extraite de la *Summa theologiae* d'Alexandre de Halès (éd. Collegii s. Bonaventurae, 1924, t. IV, p. 1140) ou la confession de foi pélagienne tirée du Décret de Gratien (XXIV, 1, 14) mais utilisée aussi par Thomas d'Aquin dans la *quaestio* « De haeresi » (II<sup>e</sup>, II<sup>e</sup>, q. 11, a. 3).

<sup>76</sup> Voir *supra*, p. 274, n. 28.

selon toute vraisemblance, ne correspond que très partiellement à la réalité, et à focaliser leur attention sur le danger représenté par ces *haeretici litterati* qu'Eudes mentionne dans un de ses sermons mais dont on peut légitimement se demander s'ils ont vraiment existé en si grand nombre<sup>77</sup>. Dans cette perspective, la représentation d'une hérésie capable, pour défendre ses positions, de proposer des arguments scripturaires de plus en plus articulés et complexes que transmet la littérature anti-hérétique du XIII<sup>e</sup> siècle, pourrait également s'expliquer par la volonté des clercs issus des milieux scolaires d'accentuer la dangereusité doctrinale de la dissidence religieuse afin de mieux mettre en évidence le caractère indispensable de leur intervention et l'efficacité des outils intellectuels dont ils avaient acquis la maîtrise dans les écoles. Comme le déclare Eudes de Châteauroux lui-même, lorsque le danger de l'hérésie devient trop grand, il n'y plus lieu de proposer une simple prédication morale, il faut *disputare*, autrement dit laisser la place à ceux qui ont été formés à cet exercice et qui sont les mieux armés pour défendre par la parole l'Église.

### Summary

Master then Chancellor of the University of Paris, papal legate for the kingdom of France, and finally Cardinal, Eudes de Châteauroux, who died in 1273, has left homiletic work that counts among the most important of the thirteenth century, quantitatively as well as qualitatively. Many of the sermons show that throughout his preaching career the Cardinal was focused on the heresy problem. While several sermons address this theme indirectly, fourteen, however, are fully or largely devoted to refuting the arguments ascribed to 'Manichean' heretics. Two others were intended to be given at the sentencing to the stake of one or more of the heterodox. The article examines how Eudes de Châteauroux envisaged the struggle against allegedly heretical doctrines through preaching and the complex relationships that some of the sermons have with two anti-heretical treatises of the first half of the thirteenth century, the *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* and the *Adversus Catharos et Valdenses* of the Dominican Moneta of Cremona. It also provides a critical edition of the sixteen sermons, unpublished or only partially transcribed by Cardinal Jean-Baptiste Pitra, which deal more specifically with heresy and with the condemnation of heretics.

<sup>77</sup> Voir *supra*, p. 274, n. 30.

*Résumé*

Maître puis chancelier de l'Université de Paris, légat pontifical pour le royaume de France et enfin cardinal, Eudes de Châteaux, mort en 1273, a laissé une œuvre homilétique qui compte parmi les plus importantes du XIII<sup>e</sup> siècle, aussi bien du point de vue quantitatif que qualitatif. De nombreux sermons montrent que le cardinal a été attentif tout au long de sa carrière de prédicateur au problème de l'hérésie. Si de nombreux prêches n'abordent ce thème que de manière incidente, quatorze sont en revanche consacrés intégralement ou en grande partie à la réfutation des arguments prêtés aux hérétiques 'manichéens'. Deux autres ont été prévus pour être donnés lors de la condamnation au bûcher d'un ou de plusieurs hétérodoxes. L'article étudie comment Eudes de Châteaux a envisagé la lutte contre les doctrines prétendument hérétiques par le biais de la prédication ainsi que les relations complexes que quelques sermons entretiennent avec deux traités anti-hérétiques de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, la *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* et l'*Adversus Catharos et Valdenses* du dominicain Moneta de Crémone. Il offre également l'édition critique des seize sermons, inédits ou n'ayant fait l'objet que d'une transcription partielle par le cardinal Jean-Baptiste Pitra, qui traitent de manière plus spécifique de l'hérésie et de la condamnation des hérétiques.

## La présente édition

La plupart des manuscrits qui ont été utilisés pour établir la présente édition ont déjà fait l'objet de descriptions relativement détaillées. Les manuscrits *A*, *O*<sup>1</sup>, *P*<sup>2</sup>, *Pi*, *R*<sup>1</sup> et *R*<sup>2</sup> ont été décrits par Alexis Charansonnet<sup>78</sup>, qui mentionne également de manière incidente les manuscrits *P*<sup>1</sup> et *B*. Tous les manuscrits que nous avons utilisés sont du <sup>xiii</sup>e siècle, sauf *T*, qui a été daté du <sup>xiv</sup>e<sup>79</sup>. Le manuscrit *P*<sup>2</sup>, est un manuscrit issu du *scriptorium* d'Eudes de Châteauroux et un témoin de la première édition de la collection des sermons *De tempore* achevée avant 1261. Il offre le texte de 85 sermons que la rubrique qualifie de *dominicales*. Les manuscrits *R*<sup>1</sup> et *R*<sup>2</sup>, eux aussi issus du *scriptorium* du cardinal, sont des témoins de la deuxième édition. Le premier a transmis 129 sermons *De tempore* et le deuxième 120 sermons *De sanctis*. Le manuscrit *A*, lui aussi d'origine italienne et dont le sermon le plus récent a pu être daté de 1268, contenait à l'origine 131 sermons, pour l'essentiel des sermons *de casibus*. Il est lui aussi un témoin de la deuxième édition. Les manuscrits *P*<sup>1</sup>, *T* et *B* sont des témoins de la première édition de la collection *De tempore* et transmettent, à quelque détails près, les mêmes sermons. Le premier a été copié par volonté de Pierre de Chevry, abbé de Saint-Maur-des-Fossés probablement entre 1256 et 1285<sup>80</sup>. Le deuxième provient de l'ancienne bibliothèque de Clairvaux. Le troisième date vraisemblablement de la deuxième moitié du <sup>xiii</sup>e siècle<sup>81</sup>. Comme l'indiquent de nombreuses notes marginales, il s'agit d'un manuscrit à *pecia* de 289 folios qui a été copié pour un personnage dont l'identité n'est pas précisée. L'étude de ce manuscrit permettrait sans doute d'affiner les connaissances dont on dispose au sujet des modalités de diffusion des collections d'Eudes de Châteauroux et de mieux préciser le contenu des différentes collections. Le manuscrit paraît également entretenir des rela-

<sup>78</sup> Nous nous limitons à résumer ici quelques-uns des aspects étudiés par A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église et l'État* (n. 3), Annexe 4, p. 672-681. Une présentation détaillée des manuscrits que nous avons utilisés, reviendrait en fait à retracer les modalités de transmission assez complexes de l'ensemble des sermons du cardinal, ce qui dépasserait largement le cadre de ce travail.

<sup>79</sup> *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, t. II, Paris, 1855, p. 132.

<sup>80</sup> Voir la notice relativement précise du Catalogue Collectif de France accessible en ligne ([http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/index\\_view\\_direct\\_anonymous.jsp?record=eadbam:EADC:NE007052458172](http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/index_view_direct_anonymous.jsp?record=eadbam:EADC:NE007052458172)).

<sup>81</sup> Le manuscrit a été daté d'environ 1300 par Karl CHRIST, qui en a proposé une description assez précise: « Petia. Ein Kapitel mittelalterlicher Buchgeschichte », *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 55 (1938), p. 44. Voir aussi, en dernier lieu, G. MURANO, *Opere diffuse per 'exemplar' e pecia*, Turnhout, 2005, n° 721, p. 659.

tions intéressantes avec les six volumes qui composent la *Summa sermonum* léguée en 1274 par Robert de Sorbon au collège qu'il avait fondé. De celle-ci, nous avons utilisé les manuscrits *P*<sup>3</sup> et *P*<sup>4</sup>, au sujet desquels nous avons donné ailleurs quelques informations<sup>82</sup>. Ils ont transmis une sélection des sermons de la première édition. Cela paraît suggérer qu'au moins le sermon XV appartenait à celle-ci. Le manuscrit *Pi*, étudié très précisément par Alexis Chanransonnet, a été réalisé pendant le conclave de Viterbe et a transmis des sermons qui, lorsqu'ils peuvent être datés de manière certaine, ont été donnés en 1268-1269<sup>83</sup>.

Tous les manuscrits offrent un texte qu'on peut qualifier de bonne qualité. Nous avons choisi, lorsque cela était possible, d'utiliser comme manuscrit de base ceux conservés à l'Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori (*R*<sup>1</sup> et *R*<sup>2</sup>), manuscrits légués par Eudes de Châteauxroux au couvent d'Orvieto et qui ont servi à la préparation de celle qui aurait dû être la troisième édition de la collection. Nous avons cependant décidé d'utiliser comme manuscrit de base pour le sermon XIII le manuscrit de Pise (*Pi*), d'une part car il offre un texte légèrement meilleur et de l'autre car il est certainement antérieur à *R*<sup>2</sup>. C'est pour des raisons similaires que nous avons utilisé le manuscrit d'Arras comme manuscrit de base pour l'un des deux sermons de condamnation, l'autre n'ayant été transmis que par ce seul manuscrit.

### Table des manuscrits

La table qui suit présente la tradition manuscrite de chaque sermon. La colonne *RLS* indique le numéro de chaque sermon d'après le répertoire de J.-B. Schneyer. La colonne J.-B. Pitra les pages de l'édition partielle qui se trouve dans *Analecta Novissima, Spicilegii Solesmensis altera continuatio*, t. 2, Tusculana, Paris, 1888, p. 188-343.

<sup>82</sup> *Guillelmi Alverni. Opera homiletica*, t. I: *Sermones de tempore I-CXXXV*, Introd., p. XXXVI-XL.

<sup>83</sup> A. CHARANSONNET, *L'université, l'Église et l'État* (n. 3), Annexe 2, p. 640-665.





## Bibliographie des œuvres citées dans l'apparat des sources

- ALEX. NECKAM, *Nat. rer.* = ALEXANDER NECKAM, *De naturis rerum libri duo* – ed. Th. Wright (*Rolls Series*, 34), Londres, 1863.
- AVG., *Ciu.* = AVGVSTINVS AVRELIVS, *De civitate Dei* – ed. B. Dombart, A. Kalb (*CC SL*, 47-48), Turnhout, 1955.
- AVG., *Ench.* = AVGVSTINVS AVRELIVS, *Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurentium* – ed. E. Evans (*CC SL*, 46), Turnhout, 1969.
- AVG., *Epist.* = AVGVSTINVS AVRELIVS, *Epistulae* – ed. A. Goldbacher (*CSEL*, 34, 44, 57-58), Vienne – Leipzig, 1895-1923.
- AVG., *Epist. Fund.* = AVGVSTINVS AVRELIVS, *Contra epistolam Fundamenti* – ed. J. Zycha (*CSEL*, 25,1), Prague – Vienne – Leipzig, 1891.
- AVG., *In euang. Iob.* = AVGVSTINVS AVRELIVS, *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV* – ed. R. Willems (*CC SL*, 36), Turnhout, 1954.
- AVG., *In Psalm.* = AVGVSTINVS AVRELIVS, *Enarrationes in Psalmos* – ed. E. Dekkers, J. Fraipont (*CC SL*, 38-40), Turnhout, 1956.
- AVG., *Nat. bon.* = AVGVSTINVS AVRELIVS, *De natura boni* – ed. J. Zycha (*CSEL*, 25,2), Prague – Vienne – Leipzig, 1892.
- AVG., *Vera relig.* = AVGVSTINVS AVRELIVS, *De uera religione* – ed. K. D. Daur, J. Martin (*CC SL* 32), Turnhout, 1962.
- BERNARD., *Serm. sup. Cant.* = BERNARDVS CLARAEVALLENSIS, *Sermones in Cantica canticorum* – ed. C. H. Talbot et al. (*Opera*, 1-2), Rome, 1957-1958.
- BOET., *Cons.* = BOETHIVS ANICIVS MANLIVS SEVERINVS, *De consolatione philosophiae* – ed. L. Bieler (*CC SL*, 94), Turnhout, 1984.
- Corp. orat.* = *Corpus orationum* – ed. E. Moeller, J.-M. Clément et al. (*CC SL*, 160-160M), Turnhout, 1992-2004.
- Decret. Gregor. Extra* = *Decretales Gregorii IX [Liber Extra]* – ed. E. Friedberg (*Corpus iuris canonici*, 2), Leipzig, 1881.
- PS. DIONYS. AREOPAG., *De diu. nom.* = PS. DIONYSIVS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus, Versio Iohannis Scoti* (*PL*, 122), col. 1111-1172.
- Disput.* = *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum* – ed. C. Hoécker (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini), Florence, 2001.
- Glossa interlin.* = *Glossa interlinearis*, in *Bibliae jam pridem renovatae partes sex cum glossa ordinaria et expositione N. de Lyra*, 6 vols., Strasbourg, 1501.
- Glossa ord.* = *Glossa ordinaria* (*PL*, 113-114) et *Bibliae jam pridem renovatae partes sex cum glossa ordinaria et expositione N. de Lyra*, 6 vols., Strasbourg, 1501.
- GRATIAN., *Decret.* = GRATIANVS, *Decretum (Concordantia discordantium canonum)* – ed. E. Friedberg (*Corpus iuris canonici*, 1), Leipzig, 1872.

- GREG. M., *In Euang.* = GREGORIUS MAGNVS, *Homiliae in Euangelia* – ed. R. Étaix (CC SL, 141), Turnhout, 1999.
- GREG. M., *Homil. in Ez.* = GREGORIUS MAGNVS, *Homiliae in Hiezechielem prophetam* – ed. M. Adriaen (CC SL, 142), Turnhout, 1971.
- Ps. GREG. M., *Exposit. In Psalm. poenit.* = HERIBERTVS REGII LEPIDI, *In septem Psalmos poenitentiales expositio* (PL, 79), col. 549-658.
- GVILL. ALTISS., *Summa* = *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea* – ed. J. Ribaillier (Spicilegium Bonaventurianum, 16-20), Paris – Grottaferrata, 1980-1987.
- GVILL. ALVERN., *De uirt. et uit.* = GVILLELMVS ALVERNVS, *De virtutibus et vitiis* – ed. B. Le Féron, in *Opera omnia*, Orléans – Paris, 1674, t. 1, col. 102-328.
- GVILL. ALVERN., *Rhet. diu.* = GVILLELMVS ALVERNVS, *Rhetorica divina, sive ars oratoria eloquentiae divinae* – ed. B. Le Féron, in *Opera omnia*, Orléans – Paris, 1674, t. 1, col. 336-406.
- GVILL. CONCH., *in Plat.* = GVILLELMUS DE CONCHIS, *Glossae super Platonem* – ed. E. A. Jeaneau (CC CM 203), Turnhout, 2006.
- GVILL. PERALD., *De erud. princ.* = GVILLELMVS PERALDVS, *De eruditione principum*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, Parme, 1865, t. 16, p. 390-476.
- HIER., *In Mal.* = HIERONYMVS STRIDONENSIS, *Commentarius in Malachiam* – ed. M. Adriaen, in *Commentarii in prophetas minores* (CC SL 76A), Turnhout, 1964.
- HIER., *In Matth.* = HIERONYMVS STRIDONENSIS, *Commentariorum in Matheum libri VII* – ed. D. Hurst, M. Adriaen (CC SL, 77), Turnhout, 1969.
- HIER., *Nom. hebr.* = HIERONYMVS STRIDONENSIS, *Liber de interpretatione nominum hebraicorum* – ed. P. de Lagarde (CC SL, 72), Turnhout, 1959, p. 59-161.
- HVG. S. CARO, *Post. Luc.* = HVGO A SANCTO CARO, *Postilla super Lucam*, in *Hugonis Cardinalis opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, t. 6, Venise, apud Nicolaum Pezzana, 1703, f. 127va-277ra.
- HVG. S. VICT., *Sal. Eccl.* = HVGO DE SANCTO VICTORE, *In Salomonis Ecclesiasten homiliae*, (PL 175), col. 113-256.
- ISID., *Etym.* = ISIDORVS HISPALENSIS, *Etymologiarum siue Originum Libri XX* – ed. W.-M. Lindsay, Oxford, 1911.
- MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* = MONETA CREMONENSIS, *Adversus Catharos et Valdenses Libri Quinque* – ed. T. A. Ricchini, Rome, 1743.
- OV., *Rem.* = OVIDIVS PVBLIVS NASVS, *Remedia amoris* – ed. H. Bornecque (*Les Belles Lettres*), Paris, 1961.
- PETR. LOMB., *In epist. Pauli* = PETRVS LOMBARDVS, *Collectanea in epistolas Pauli* (PL, 191), col. 1297-1696 (PL, 192), col. 9-520.

- SIMON TORNAC., *Disput.* = SIMON TORNACENSIS, *Disputationes* – ed. J. Warichez, in *Les «Disputationes» de Simon de Tournai (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 12)*, Louvain, 1932.
- SOL., *Collect.* = SOLINVS CAIVS IVLIVS, *Collectanea rerum memorabilium* – ed. Th. Mommsen, Berlin, 1958.
- SVL.P. SEV., *Mart.* = SVLPICIVS SEVERVS, *Vita Martini* – ed. J. Fontaine (SC, 133), Paris, 1967.
- TH. DE AQVIN., *Com. in Sent.* = THOMAS DE AQVINO, *Commentarium in quatuor libros Sententiarum* – in *Sancti Thomae opera omnia*, VII,2, Parmae, 1858.
- VERG., *Aen.* = PVBLIVS VERGILIVS MARO, *Aeneidos* – ed. R. A. B. Mynors, in *Opera*, Oxford, 1969.

## CONSPECTVS SIGLORVM

<i>A</i>	Arras, Bibliothèque municipale, 137 (876)
<i>B</i>	Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Latin, Folio 932
<i>O<sup>l</sup></i>	Orléans, Bibliothèque municipale, 203
<i>P<sup>l</sup></i>	Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12423
<i>P<sup>2</sup></i>	Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15948
<i>P<sup>3</sup></i>	Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15954
<i>P<sup>4</sup></i>	Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15964
<i>P<sub>i</sub></i>	Pise, Biblioteca Cathariniana, 21
<i>R<sup>l</sup></i>	Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 34
<i>R<sup>2</sup></i>	Rome, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori, XIV, 35
<i>T</i>	Troyes, Bibliothèque municipale, 271

## SERMO I

Luca XV<sup>o</sup>: *Quis ex uobis homo qui habet centum oues, etc.*

Heretici, hanc parabolam male interpretantes, uolunt astruere quod angeli qui perierunt cadentes de celo saluabuntur. Dicunt enim quod ouis centesima et decima dragma deperdita et inuenta sunt angeli qui ceciderunt de celo, et post peractam penitentiam Dominus reducet eos ad locum et ad statum a quo ceciderunt. Volunt enim astruere quod illi spiritus qui ceciderunt anime sunt hominum que ponuntur in corporibus ad hoc ut ibi agant penitentiam suam et purgentur, et hoc uolunt probare multis auctoritatibus.

10 Primo per illud Psalmi: *heu michi, quia incolatus meus prolongatus est.* Ergo alibi habitauit quandoque spiritus Dauid, scilicet in celo.

Item Ysa. XXIII<sup>o</sup>: *et erit: in die illa uisitabit Dominus super miliciam celi in excelso et super reges terre qui sunt super terram, et congregabuntur in congregatione unius fascis in lacum et claudentur ibi, et post multos dies uisitantur.* Ergo milicia celi, que est congregatio angelorum qui ceciderunt de celo, saluabitur.

Item Ier. II<sup>o</sup>: *populus uero meus oblitus est mei diebus innumeris.* Dicit hereticus quod Dominus populum suum uocat angelos qui ceciderunt, quibus dicit Dominus in sequenti capitulo tanquam mulieri adultere: *reuertere ad me, dicit Dominus, et ego suscipiam te.* Ergo possunt saluari.

Item hereticus inducit illud Tren. III<sup>o</sup>: *filii Syon incliti, amicti auro primo, quomodo computati sunt in uasa testea, opus manuum figuli?* Ex hoc concludit: ergo spiritus qui de celo uenerunt incorporantur, sed qui in cor-

---

**Trad. text.** *R*<sup>l</sup>, fol. 41rb-42rb; *B*, fol. 215vb-216va; *P*<sup>l</sup>, fol. 302va-303ra; *T*, fol. 239ra-239vb

---

**1** Luc. 15, 4      **10** Ps. 119, 5      **12/15** Is. 24, 21-22      **17** Ier. 2, 32      **19/20** Ier. 3, 1      **21/22** Thren. 4, 2

---

**rubr.** Sermo eadem III<sup>a</sup> dominica *R*<sup>l</sup>, Sermo in III<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *B*, Quarta dominica post Pentecostem sermo *T*      **1** Luca – etc.] Quis – XV *P*<sup>l</sup>      **4** et decima] *om. B P*<sup>l</sup>, et per decimam *T*      decima] *om. a.c. R*<sup>l</sup>      deperdita] perdita *B P*<sup>l</sup> *T*      **5** post] per *R*<sup>l</sup>      reducet] deducet *T*      **6** quo] enim *add. T*      **7** anime sunt] sunt anime *T*      **8** purgentur] purgantur *P*<sup>l</sup>      **10** michi] me *R*<sup>l</sup>      est] *om. B T*      **12** die illa] illa die *T*      **17** diebus innumeris] diebus in nudis *T*, innumeris diebus *P*<sup>l</sup>      **18** populum – uocat] uocat populum suum *P*<sup>l</sup>      **21** inducit] indicit *B*      **23** incorporantur] corporantur *B*

- pore sunt, penitentiam faciunt et saluantur. Dicit enim hereticus quod illi  
 25 angeli qui ceciderunt ante casum fuerunt *filii Syon amicti auro* sapientie, sed per incorporationem *reputati sunt in uasa testea*.

Ad idem inducunt illud Baruch III<sup>o</sup>: *quid est Israel quod in terra inimicorum es?* per Israel angelos intelligentes qui ceciderunt, | qui detractati sunt in mundum qui est terra demonum. fol. 41va

- 30 Item inducunt illud Mathei XV<sup>o</sup>: *respondens ait: non sum missus nisi ad oues que perierunt domus Israel*. Hoc non potest intelligi de Israel carnali, quia secundum uos, dicit hereticus, qui reputatis uos catholicos, Christus uenit saluare omnes homines. Ergo de angelis qui ceciderunt intelligitur.

- Ad hoc respondendum est in hunc modum: utinam Dominus Ihesus  
 35 Christus, qui *aperuit* discipulis suis *sensum ut intelligerent Scripturas*, appe-riat uobis sensum, o heretici, ut eas intelligatis.

- Ad primum dicendum est quod due similitudines de oue et dragma per-  
 dita intelliguntur de hominibus peccatoribus penitentiam agentibus, nec  
 possunt intelligi ad litteram de angelis qui ceciderunt, quia iste due para-  
 40 bole essent sibi contrarie nec sese compaterentur. Si enim angeli qui ceci-derunt fuerunt centesima pars, non ergo decima. Aut si decima, non ergo centesima pars angelorum.

- Ad secundum dicendum quod Dauid appellat celum incolatum suum  
 non quia ibi fuerit antea, sed quia sperabat se peruenturum ibi. Vnde Apos-  
 45 tolus in persona sanctorum omnium dicit ad Hebreos ultimo: *non habemus hic manentem ciuitatem, sed futuram inquirimus*. Et hanc spem habemus ex promissione filii Dei dicentis Luca XXII<sup>o</sup>: *ego dispono uobis sicut disposuit michi Pater meus regnum*, etc.

- Ad tertium dicendum quod Ysayas ad litteram *miliciam celi* appellat  
 50 populum Iudeorum, eo quod uni Deo celi militabat per fidem; per *reges terre*, reges gentium que erant circa terram Iudeorum. Hos et illos uisi-  
 tauit Dominus per Nabugodonosor et congregauit illos et incarcerationauit in Babilonia, et post septuaginta annos uisitauit eos per Cyrum qui dedit eis  
 licentiam redeundi. Vel per *miliciam celi* intelliguntur boni, per *reges terre*  
 55 mali qui sunt in hoc mundo quasi in carcere, sed in die iudicii uisitabuntur

27/28 Bar. 3, 10  
 47/48 Luc. 22, 29

30/31 Matth. 15, 24

35 Luc. 24, 45

45/46 Hebr. 13, 14

26 reputati] *scripsi*, deputati *R<sup>i</sup> B P<sup>i</sup> T* 27 idem] illud *T* illud] *om. T* III<sup>o</sup>] III<sup>o</sup> *T* 28 detractati] detracti *B P<sup>i</sup>* 30 XV<sup>o</sup>] Ihesus *add. P<sup>i</sup>* 31 que] qui *P<sup>i</sup>*  
 34 Dominus] *om. T* 35 aperuit] apparuit *T* 39 possunt] potest *T* 43 incolatum] incolitum *T* 44 fuerit] fiunt *T* 46 inquirimus] inquiremus *P<sup>i</sup>* 47 pro-  
 missione] prouisione *T* 51 que] qui *P<sup>i</sup> T* 52 incarcerationauit] tuturacerauit *T* 53  
 septuaginta] LXX<sup>a</sup> *B P<sup>i</sup> T*



per aduentum filii Dei, hii ad maiorem gloriam, illi ad maiorem penam. Danielis XII<sup>o</sup>: *multi de hiis qui dormiunt in puluere euigilabunt, alii in uitam eternam, alii in opprobrium*. Et si etiam intelligatur de angelis | qui fol. 41vb  
 ceciderunt, dicendum est quod ipsi uisitabuntur in die iudicii uisitatione  
 60 maioris pene, de qua Ysa. XXVII<sup>o</sup>: *in die illa uisitabit Dominus in gladio duro et grandi et forti super Leuiathan serpentem ueterem*. II<sup>a</sup> Petri II<sup>o</sup>: *tradidit in iudicium cruciandos reseruari*. Ergo seruantur ad maiorem penam. Vnde et dicebant in Euuangelio: *Ihesu fili Dei, quid uenisti ante tempus torquere nos?*

- 65 Ad quartum dicendum quod illud Ieremie intelligitur de Iudeis qui *diebus innumeris*, id est multis, peccauerunt contra Deum. Similis modus loquendi est ad Rom. IIII<sup>o</sup>: *sic erit semen tuum sicut stelle celi et sicut harena que est in littore maris*, id est multum simile. Ad Hebr. XI<sup>o</sup>: *et hoc emortuo tanquam sydera celi in multitudine*. Nec potest illud Ieremie intelligi de  
 70 angelis, quia dicit ibidem quod peccatum populi illius fuit ydolatria, quod nequaquam fuit peccatum angelorum, sed superbia.

Ad quintum dicendum quod illud intelligitur de Iudeis captiuatis in Babilonia qui reputabantur a gentibus sicut *uasa testea*, id est uiles et fragiles, et ideo bene dicit computati, non dicit positi. Et nota quod ibi subiungitur:  
 75 *opus manuum figuli*. Ergo Deus facit *uasa testea*, quod est contra uos, o heretici.

Ad sextum patet solutio: quod Baruch loquitur de Iudeis qui fuerunt captiuati in terra inimicorum suorum.

- Ad septimum dicendum: ideo dixit Dominus: *non sum missus nisi ad*  
 80 *oues que perierunt domus Israel*, quia in propria persona et principaliter uenit ad Iudeos et eis predicauit, gentibus autem non predicauit in propria persona sed per Apostolos, nec eis in propria persona predicauit. Vnde dixit Apostolis Matheo X<sup>o</sup>: *in uiam gentium ne abieritis et in ciuitatem Samaritanorum ne intraueritis, sed potius ite ad oues que perierunt domus Israel*.  
 85 Postmodum uero in ascensione dixit eis Matheo ultimo: *euntes ergo docete*

57/58 Dan. 12, 2      60/61 Is. 27, 1      62 II Petr. 2, 4      63/64 Matth. 8, 29  
 65/66 Ier. 2, 32      67 Rom. 4, 18      67/68 celi – maris] Hebr. 11, 12      68/69 Hebr.  
 11, 12      75 Thren. 4, 2      79/80 Matth. 15, 24      83/84 Matth. 10, 5-6      85/86  
 Matth. 28, 19

57 XII<sup>o</sup>] XXII<sup>o</sup> T      in<sup>1</sup>] om. B      euigilabunt] euigilabuntur T      59 uisitabuntur]  
 uisitabantur T      61 Leuiathan] Leuitan T      63 et] om. P<sup>1</sup>      dicebant] dicebatur T  
 65 intelligitur] intelligebat T      66 id est] om. T      66/67 loquendi est] est loquendi P<sup>1</sup>  
 T      67 erit] et add. R<sup>1</sup>      69 celi] ladi (?) B      69/70 in multitudine – ydolatria] om.  
 B      75 uos] om. T      77 solutio] om. B P<sup>1</sup> T      fuerunt] sunt T      79 septimum]  
 immo add. T      dicendum] quod add. P<sup>1</sup>      80/82 et principaliter – persona] om. T  
 84 ite] iste B      85 ascensione] ascensionem B

*omnes gentes.* Vnde Paulus et Barnabas dixerunt in Actibus XIII<sup>o</sup>: *uobis oportebat primo loqui uerbum Dei, sed quoniam repulistis illud et indignos uos iudicastis uite eterne, ecce conuertimur nos | ad gentes.* Item non potest  
 90 illud intelligi de angelis qui ceciderunt, quia Christus saluauit filiam Chananee que non erat de illis ouibus, et uos dicitis quod non debent saluari nisi illi spiritus qui ceciderunt.

Item obicit hereticus ad Rom. XI<sup>o</sup>: *conclisit autem omnia in incredulitate ut omnium misereatur.* Ergo saluabuntur angeli qui peccauerunt.

Respondendum quia non loquitur de angelis, quia peccatum angelorum  
 95 non fuit incredulitas sed superbia, sed loquitur de duobus populis, Iudeo scilicet et gentili, ut patet ex sequentibus uerbis ibidem, et comprehendit genera singulorum, non singula generum; nec potest largissime intelligi, quia sic saluarentur iniqui omnes, quod falsum est, cum Dominus dicat in Euuangelio, Luca XIII<sup>o</sup>: *dico autem uobis quod nemo uirorum illorum*  
 100 *qui uocati sunt gustabit cenam meam,* sed omnes qui saluabuntur gustabunt cenam illam.

Quod autem spiritus humani de nouo creentur probatur Matheo XX<sup>o</sup>: *sic erunt nouissimi primi et primi nouissimi.* Ergo alii spiritus primo et alii postmodum creantur. Item Ioh. V<sup>o</sup>: *pater meus usque modo operatur et ego*  
 105 *operor.* Cum dicit Dominus in presenti *ego operor* et non determinat certum finem temporis, patet quod usque ad finem temporis operatur creaturas nouas, scilicet animas, et facturas, scilicet corpora. Item ad Rom. VIII<sup>o</sup>: *cum autem nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali,* etc. Si enim hii noui spiritus non fuissent, multa mala et bona fecissent. Item II<sup>a</sup>  
 110 ad Cor. V<sup>o</sup>: *si qua ergo in Christo noua creatura* est. Ergo in Christo fuerunt noui spiritus creati.

Quod autem anime siue spiritus non transeant de corpore in corpus probatur I<sup>a</sup> ad Cor. VIII<sup>o</sup>: *numquid de bobus cura est Deo?* Certe cura esset Deo de bobus si eosdem spiritus haberent quales sunt in humanis corpori-

86/88 Act. 13, 46      92/93 Rom. 11, 32      99/100 Luc. 14, 24      103 Matth. 20, 16  
 104/105 Ioh. 5, 17      108 Rom. 9, 11      110 II Cor. 5, 17      113 I Cor. 9, 9

88 conuertimur] conuertimus P<sup>l</sup> T      89 filiam] filium T      90 que] qui T      de illis] om. a.c. R<sup>l</sup>      dicitis] dicetis T      92 hereticus] Helias T      94 Respondendum] lac. hab. R<sup>l</sup>, om. T      95 Iudeo] Iudeorum T      96 et<sup>l</sup>] de T      ut] nec T      97 nec] et P<sup>l</sup>      98 iniqui omnes] omnes iniqui B P<sup>l</sup> T      99 dico] dicit T      100 gustabit] gustabant T      102 creentur] creantur P<sup>l</sup> T      105 certum] tercium T      107 VIII<sup>o</sup>] scripsi, VIII<sup>o</sup> R<sup>l</sup> B P<sup>l</sup> T      108 autem nondum] scripsi, ante nundum R<sup>l</sup> B P<sup>l</sup> T      etc.] om. T      110/111 fuerunt] sunt B T      112 transeant] transeunt B P<sup>l</sup> T      112/113 probatur] om. B P<sup>l</sup> T      113 VIII<sup>o</sup>] scripsi, VIII<sup>o</sup> R<sup>l</sup> B P<sup>l</sup> T

- 115 bus. Item ad Hebr. IX°: *quemadmodum statutum est hominibus semel mori*.  
 Si semel moriuntur homines, ergo semel separantur spiritus a corporibus,  
 ergo spiritus humani non transeunt de uno corpore in aliud.  
 Recedite ergo ab hiis erroribus et adhereatis catholice ueritati ut uitam  
 habere possitis, prestante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit | in secula fol. 42rb  
 120 seculorum. Amen.

---

115 Hebr. 9, 27

---

116 moriuntur homines] moriantur *T*      119/120 Ihesu – Amen] etc. *P<sup>l</sup>*

## SERMO II

Matheo V<sup>o</sup>: *Dictum est antiquis: non occides.*

Ex hoc manicheus errorem suum confirmat dicens: tam in ueteri Testamento quam in Euuangelio et epistolis Pauli dicitur *non occides*. Qua ergo fronte, immo potius qua temeritate audetis uos, qui asseritis uos esse catholicos, hominem interficere uel etiam aliquam bestiam, cum dicatur simpliciter *non occides*?

Dicunt etiam quod papa est crudelissimus homicida qui precipit occidere et bella fieri, cum dicatur ab Apostolo ad Eph. ultimo: *non est nobis conluctatio aduersus carnem et sanguinem*, id est homines, *sed aduersus principes et potestates*, id est demones. Et Dominus in Euuangelio Luce VI<sup>o</sup>: *nolite condemnare et non condemnabimini*. Et alibi: *non resistere malo*.

Dicunt etiam patareni: cur nos odit papa, cum dicatur I<sup>a</sup> Ioh. III<sup>o</sup>: *omnis qui odit fratrem suum homicida est, et omnis homicida non habet partem in regno celorum*? Item dicit propheta uester: *dissipa gentes que bella uolunt*.

Item dicit manicheus: etiam obnoxios dampnationi legis Deus noui Testamenti non precepit occidi, nec etiam permisit occidi, sicut apparuit in muliere in adulterio deprehensa, Ioh. VIII<sup>o</sup>, sed misericorditer ei dixit: *nec ego | te condemnabo; uade et amplius noli peccare*. Sic omnibus debet dicere papa uester, et non precipere occidi homines. Item in hoc facit iniu-

fol. 57vb

---

**Trad. text.** *R*<sup>1</sup>, fol. 57va-59rb ; *B*, fol. 224rb-225rb ; *P*<sup>1</sup>, fol. 311ra-312ra ; *P*<sup>2</sup>, fol. 43ra-44va ; *P*<sup>4</sup>, fol. 131vb-133va ; *T*, fol. 249ra-250ra

---

1 Matth. 5, 21	3 Ex. 20, 13, Rom. 13, 9	8/10 Eph. 6, 10	10/11 Luc. 6, 13
11 Matth. 5, 39	12/13 I Ioh. 3, 15	14 Ps. 67, 31	18 Ioh. 8, 11

---

2/3 tam – occides] *Disput.* XI (p. 58)                      7/13 papa – habet] *Disput.* XI (p. 59)  
15/19 manicheus – homines] *Disput.* XI (p. 60-61)                      15 obnoxios dampnationi] *AVG.*,  
*Ench.* 14, 50 (p. 76)

---

**rubr.** Sermo eadem V<sup>a</sup> dominica *R*<sup>1</sup>, Sermo V<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *B*, Sermo in V<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *P*<sup>2</sup>, Magister Odo cardinalis. Dominica VI<sup>a</sup> post Trinitatem *P*<sup>4</sup>, Dominica V<sup>a</sup> post Pentecosten *T*                      1 Matheo – occides] *Dictum* – Math. V<sup>o</sup> *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup> Matheo V<sup>o</sup>] *om.* *P*<sup>2</sup>                      4 potius] peius *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup>                      8 et] *om.* *R*<sup>1</sup>                      11 Et alibi] *om.* *B*  
13 habet partem] potest partem habere *P*<sup>4</sup>                      14 regno] regnum *T*                      15 dampnationi] *om.* *T*                      16 precepit] precipit *P*<sup>4</sup>                      apparuit] apperuit *T*                      17 muliere] mulierem *T*  
18 condemnabo] dampnabo *T*                      19 precipere] percipere *B*

20 riam Deo, qui dicit ad Rom. XII<sup>o</sup>: *michi uindictam et ego retribuam*. Et in Ioh. V<sup>o</sup>: *omne iudicium dedit filio*.

Item dicit: uideat papa uester quid dictum est Petro quando Dominus capiebatur: *omnis qui gladium acceperit, gladio peribit*. Ergo in tam atroci facto, et pro tam horribili facinore, et pro peccato lese maiestatis tante non  
25 licebat occidere.

Item dicit manicheus: non reperitur in nouo Testamento quod boni persequantur malos, sed mali persecuntur semper bonos, sicut synagoga uestra semper persequitur ecclesiam nostram. Predicatione debet aliquis conuerti, non cogi, quia coacta seruicia Deo non placent. Sicut etiam dicit  
30 Augustinus uester: cetera potest homo nolens, credere autem non potest nisi uolens.

Aperi oculos tuos, o manichee, ut intelligas ueritatem et abicias errorem. Numquid dicit Apostolus I<sup>a</sup> ad Cor. IX<sup>o</sup>: *non alligabis os boui trituranti? Numquid de bobus cura est Deo? An propter nos hoc dicit? Vtique. Nam*  
35 *propter nos scripta sunt*. Quod ergo dicitur *non occides*, de hominibus tantum intelligitur. Si autem generaliter intelligitur *non occides*, id est nichil occides, ergo nec pediculos. Et si intelligis quod generaliter occisio sit uetita, ergo nec uicia debemus occidere. Quod falsum est.

Ad hoc autem quod replicas quod si intelligatur de homine tantum quod  
40 dicitur *non occides*, ergo in nullo casu licet interficere hominem, respondeo: cum dicitur *non occides*, loquitur Deus homini et de homine. Est enim sensus: 'o tu, homo, non occides hominem auctoritate tua'. Vnde interficere hominem auctoritate propria in nullo casu est licitum. Sed secundum legem interficere hominem est licitum et etiam preceptum, et papa noster  
45 nec precipit homines occidi, sed permittit eos occidi. Ipsi se occidunt, | quia faciunt unde debeant occidi. Minister uero qui manum ad occidendum porrigit, non occidit si rectitudinis zelo moueatur, non libidine uindictae,

fol. 58ra

20 Rom. 12, 19

21 Ioh. 5, 22

23 Matth. 26, 52

33/35 I Cor. 9, 9-10

26/28 manicheus – nostram] *Disput.* XI (p. 62) 28/31 Predicatione – uolens] *Disput.* XI (p. 63) 29 coacta – placent] sententia occurrit apud SIMON. TORNAC., *Disput.* LII (p. 151), cfr etiam GRATIAN., *Decret.* C. 23, q. 6, c. 4, dictum post (col. 949) 30/31 cetera – uolens] AVG., *In euang. Ioh.* 26, 2 (p. 260) 33/38 Numquid – est] cfr *Disput.* XI (p. 58) 44/47 et papa – uindictae] *Disput.* XI (p. 59)

20 retribuam] recipiam *T* Et<sup>2</sup>] *om.* *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup> 21 V<sup>o</sup>] Dominus *add.* *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup>, VI<sup>o</sup> *T* 22 uideat – quid] uideat uester papa qui *P*<sup>4</sup>, papa uester uideas quid *T* 24/26 maiestatis – quod] *om.* *B* 24 maiestatis] magestatis *R*<sup>1</sup> maiestatis tante] tante maiestatis *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup> 37 Et] Sed *P*<sup>1</sup> intelligis] intelligitur *P*<sup>1</sup>, intelligit *P*<sup>4</sup> 41 Deus] Dominus *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup> 43 Sed] *om.* *R*<sup>1</sup> secundum] *om.* *B* *P*<sup>2</sup> *T* 45 precipit] precepit *T* 47 rectitudinis zelo] zelo rectitudinis *B* *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup> *T*

sed lex illum interficit cuius minister est. Vnde Paulus ad Rom. XIII<sup>o</sup>: *non enim sine causa gladium portat, Dei enim minister est et uindex in iram*  
 50 *ei qui malum agit*. Et pro talibus precipit Paulus orare I<sup>a</sup> ad Timotheum II<sup>o</sup>: *obsecro igitur primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro regibus et principibus et omnibus qui in sublimitate sunt constituti*. Et causam subdit: *ut quietam et tranquillam uitam ducere possimus*.

55 Si autem dicas, o heretice, quod non oratur ut occidant sed ut conuertantur, hec expositio stare non potest, quia sic pacem et tranquillitatem ecclesie non darent. Maior enim pars malefactorum gladium spiritualem non timet, sed gladio materiali reprimitur. Iohannes itaque Baptista militibus non dixit: 'militiam relinquite, stipendia refutate', sed dixit: *neminem*  
 60 *concutiatis*.

Si autem dicas quod debet intelligi 'ut et nullum bellum faciatis', ista expositio stare non potest, quia sic docuisset Iohannes milites decipere illos a quibus stipendia receperant ex quo non militarent pugnando, cum potius deberent dicere cum beato Martino: donatium tuum militaturus accipiat.  
 65 Qui enim recte militant non faciunt hoc ad occidendum sed ad defendendum christianitatem, sicut Paulus milites armatos impetrauit cum note sibi essent facte quorundam insidie qui *deuouerant se non manducatuos neque bibituos* nisi prius *eum occiderent*, Act. XXIII<sup>o</sup>.

Si dicas quod Paulus impetrauit milites non ad occidendum sed terrenum,  
 70 quid si studio occidendi Paulum insidiatores illi in manus inimicorum incidissent? Dices fortasse: sciebat Paulus illos contra se non uenturos. Respondeo: cur ergo | milites impetrauit? Qui ergo ut ministri legis interficiunt zelo iusticie non faciunt contra preceptum Domini, sed qui auctoritate propria uel uoluntate. Vnde Dominus in Matheo XV<sup>o</sup>: *ex corde*

fol. 58rb

48/50 Rom. 13, 4      51/53 I Tim. 2, 1-2      59/60 Luc. 3, 14      67/68 Act. 23, 12  
 69 Paulus – milites] cfr Act. 23, 18ss.      74/75 Matth. 15, 19

48/60 Vnde – conculatis] *Disput.* XI (p. 59-60)      61/65 Si – hoc] cfr *Disput.* XI (p. 60)  
 61/63 Si – pugnando] cfr MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 5, 13, 8 (col. 543A)      64 donatium – accipiat] SVLP. SEV., *Mart.* 4, 3 (p. 260)      65/72 ad occidendum – impetrauit] *Disput.* XI (p. 60)

48 interficit] inter sicut B      49 in iram] *lac. hab.* P<sup>1</sup>      50 malum] male P<sup>4</sup>      51 igitur] ergo R<sup>1</sup> P<sup>2</sup>      53 ut] et P<sup>1</sup>      quietam] quietem R<sup>1</sup> B P<sup>2</sup> T      55 o] *om.* B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T  
 occidant] occidunt B T      56 expositio] exepcio P<sup>1</sup>, expositio p.c. ex ipso P<sup>2</sup>, excep-  
 cio P<sup>4</sup>      59 relinquit] relinquere P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> T      refutate] refutare P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> T      63 receperant] recipiant B P<sup>1</sup>, recipiunt P<sup>4</sup>      66/67 sibi essent] essent sibi P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> T      67 neque] nec T  
 69 Paulus] non add. R<sup>1</sup> B P<sup>2</sup>      69/70 sed terrendum] *om.* B      70/71 inimicorum] inimicas P<sup>4</sup>, inimicum B T



75 *exeunt cogitationes male, furta, homicidia*. Ergo solum illud est homicidium quod ex corde procedit, id est ex libidine uindictae. Illud uero quod procedit amore pacis conseruande et iusticie exequende procedit ex lege, et tale non est peccatum neque prohibitum. Et tales non resistunt malo, sed lex resistit. Nec tales habent colluctationem *aduersus carnem et sanguinem*, id est  
80 hominem, sed potius lex et iusticia.

Vere etiam dixisti papam nostrum locum Petri tenere, quia Petrus duos interfecit, Agnaniam et Saphyram *de pretio agri* defraudantes, Actibus Apostolorum V<sup>o</sup>. Sed dicis: quomodo? Respondeo: uerbo. Et tu replicas: sic faciat papa uester, non gladio. Respondeo: sic facit papa noster et precipit fieri. Cum reperit incorrigibiles, minis et penis cogit eos, sicut idem  
85 Christus Paulum excecavit. Et paterfamilias precepit seruo dicens: *compelle intrare*. Non precipit autem Christus nec uicarius eius occidi eos de quorum penitentia constat sicut constabat Domino de penitentia adultere.

Ad hoc quod dicis quod Deus sibi retinuit uindictam, uerum est quod  
90 ipse solus habet potestatem, sed ministerium et exercitium huius potestatis aliis tradidit et ipsam uindictam per ministros exercet. Vnde ad Rom. XIII<sup>o</sup>: *non est enim potestas nisi a Deo*. Et in Euuangelio: *missis exercitibus perdidit homicidas illos*. Et in Luca: *ite et adducite et interficite* ante me. Paulum et Elymam excecavit Deus. Sic Dauid et omnes patres ueteris  
95 Testamenti et omnes reges christiani qui bella faciunt pro defendenda uel tranquillanda ecclesia sunt ministri Dei et a reatu homicidii excusati.

*Non resistere* autem *malo* consilium Domini est, et est consilium temporale. Resistere enim malo debemus quotiens salus et pax ecclesie turbatur nec aliter potest sedari turbatio, sicut Paulus fecit milites impetrando quia  
100 sciebat se necessarium doctorem ecclesie uniuersalis. Sicut est consilium

fol. 58va

79 Eph. 6, 10      81/82 Petrus – defraudantes] cfr Act. 5, 1-10      86 Christus – excecavit] cfr Act. 9, 8      86/87 Luc. 14, 23      92 Rom. 13, 1      92/93 Matth. 22, 7  
93/94 Luc. 15, 23      94 Paulum – Deus] cfr Act. 9, 8, Act. 13, 11      97 Matth. 5, 39

81/84 Vere – gladio] *Disput.* XI (p. 60)      84/87 Respondeo – intrare] *Disput.* XI (p. 61)  
89/96 Ad – excusati] cfr *Disput.* XI (p. 61)      97/102 Non – aliam] cfr *Disput.* XI (p. 61-62)

76 id est – procedit] *om.* T      77 exequende] exequendo P<sup>i</sup>      78 neque] nec P<sup>2</sup> T  
82 Saphyram] Saphilem R<sup>i</sup> B P<sup>2</sup>      83 Apostolorum] *om.* P<sup>i</sup> P<sup>4</sup> V<sup>o</sup>] *scripsi*, III<sup>o</sup> R<sup>i</sup> B P<sup>i</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T      84 noster] uester T      87 precipit] precepit B P<sup>4</sup> T      89 sibi retinuit]  
retinuit sibi P<sup>i</sup> P<sup>4</sup> T      90 solus] solum R<sup>i</sup>      92 enim] cum B      94 Elymam] *scripsi*,  
Helinam R<sup>i</sup> P<sup>2</sup> T, Holinam B, Elinam P<sup>i</sup>, Elynam P<sup>4</sup>      ueteris] ueteri T      96 tranquillanda]  
transquillanda B P<sup>i</sup> P<sup>4</sup> T      ecclesia] *om.* B      98 quotiens] quando P<sup>i</sup> P<sup>4</sup>      99  
nec] et non P<sup>i</sup> P<sup>4</sup>, ne T      100 ecclesie uniuersalis] uniuersalis ecclesie B P<sup>i</sup> P<sup>4</sup> T

temporale quod dicitur Matheo V<sup>o</sup>: *si quis te percusserit in unam maxillam, prebe illi et aliam*. Nisi enim hoc consilium temporale fuisset, contra se fecisset Christus qui percutienti maxillam non prebuit alteram, sed suam iustitiam allegavit dicens: *si male locutus sum, testimonium perhibe de malo*,  
 105 *si autem bene, cur me cedis?* Paulus etiam percutienti maxillam non prebuit alteram, sed dixit: *percutiat te Deus paries dealbate*. Ergo non semper ad istud consilium necessario tenemur, sed exemplo Domini possumus allegare iustitiam et etiam auxilium humanarum legum implorare, exemplo Pauli qui ad Cesarem appellavit.

110 Illud quod dixit Dominus Petro: *qui gladium acceperit, gladio peribit*, intelligitur: *qui gladium acceperit* amore uindictae seu odio proximi uel propria auctoritate. Scribitur ad Hebr. XI<sup>o</sup>: *fide Abraham obtulit Ysaac filium suum, et quia Deo sibi hoc precipienti credidit, reputatum est illi ad iusticiam et amicus Dei appellatus est*, ut dicit Iacobus. Si autem propria auctori-  
 115 tate hoc facere uoluisset, uel ex odio uel libidine uindictae, reputatus fuisset crudelissimus homicida et detestabilis parricida.

Quod autem dicis quod *beati sunt illi qui persecutionem patiuntur propter iusticiam*, respondeo quod manicheus non est de numero istorum, quia persecutionem non patitur propter iusticiam sed propter heresim.

120 Quod dicis quod non reperitur in nouo Testamento quod boni persequantur malos, falsum dicis aperte, quia legitur in Iohanne II<sup>o</sup> quod Dominus flagello facto de funiculis eiecit ementes et uendentes de | templo. Et  
 ibi dicitur: *zelus domus tue comedit me*. Et ad Cor. dicit Apostolus: *parati ulcisci omnem inobedientiam*.

fol. 58vb

125 Quod dicis quod predicatione homines debent conuerti ad Dominum, non coactione, quia coacta seruicia Deo non placent, dicimus: non placent

---

101/102 Matth. 5, 39      104/105 Ioh. 18, 23      106 Act. 23, 3      108/109 ex-  
 emplo – appellavit] cfr Act. 25, 10-11      110 Matth. 26, 52      112 Hebr. 11, 17  
 113/114 Iac. 2, 23      117/118 Matth. 5, 10      121/122 Dominus – templo] cfr Ioh.  
 2, 15      123 Ioh. 2, 17      123/124 II Cor. 10, 6

---

102/109 Nisi – appellavit] *Disput.* XI (p. 62)      110/114 Illud – Iacobus] cfr *Disput.*  
 XI (p. 62)      117/119 Quod – heresim] cfr *Disput.* XI (p. 62)      117/119 persecu-  
 tionem – heresim] MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 5, 13, 1 (col. 511A)      120/132  
 Quod – mutilata] *Disput.* XI (p. 62-63)      126 coacta – placent] sententia occurrit apud  
 SIMON. TORNAC., *Disput.* LII (p. 151), cfr etiam GRATIAN., *Decret.* C. 23, q. 6, c. 4, dictum  
 post (col. 949)

---

102 illi] ei *P*<sup>i</sup>      103/106 sed – alteram] *om.* *T*      106 Deus] Dominus *R*<sup>i</sup>      107  
 necessario] necesse *B*      possumus] possumus *T*      110/111 gladio – acceperit] *om.*  
*a.c.* *R*<sup>i</sup>      111 uel] aut *P*<sup>i</sup> *P*<sup>4</sup> *T*      114 autem] hec *add.* *T*      120 Quod<sup>1</sup>] Et quod *T*  
 125 homines debent] debent homines *B* *P*<sup>i</sup> *P*<sup>4</sup> *T*      126 dicimus non placent] *om.* *B*

Deo coacta seruicia tunc cum coacta sunt, sed prius coacta fiunt spontanea, et tunc placent. Et ideo uos cogimus ut Christus Paulum. Verumque est quod credere non potestis nisi uolueritis. Idcirco uos potentia cogimus, ut  
 130 qui dedignamini audire spontanei, audire cogimini, et postmodum, Deo dante, spontanei credatis, quia *fides ex auditu*. Vel si non credideritis coacti, taceatis cum lingua fuerit uobis mutilata.

Sicut ergo diximus debet intelligi quod dicit Dominus *non occides*, et sic debet responderi oppositionibus impii manichei.

135 Nota etiam quod dicitur *non occides*. Per hoc etiam confunditur impiissimus manicheus qui ponit duo principia et uetus Testamentum datum a malo deo et nouum a bono. Negare enim non potest hoc mandatum *non occides* esse uerum mandatum decalogi quem Deus ueteris Testamenti tradit in Exodo XX°. Manifestum etiam est, nec potest negari, quod Deus noui  
 140 Testamenti hoc mandatum approbat in Euuangelio. Et illud: *non temptabis Dominum Deum tuum*. Et illud: *honora patrem tuum et matrem tuam*. Et illud: *non falsum testimonium dices*. Similiter Apostolus in epistolis suis. Manifestum est ergo ista mandata sancta esse et iusta, alioquin non approbarentur a bono Deo. Quomodo ergo a malo deo tradita sunt? Dicit enim  
 145 Dionisius in libro De amatoriis ignis: malum non est ex optimo, et si ex optimo est, non est malum. Neque enim ignis frigere, neque optimum mala adducere; et si existentia omnia ex optimo, natura optimi est bona adducere et saluare, mali cor|rumpere et perdere. Cum ergo dicta precepta bona  
 150 Testamenti. Ergo Deus ueteris Testamenti non est malus.

fol. 59ra

Item Iacobo III°: *numquid fons de eodem foramine emanat dulcem et amaram aquam? Numquid potest, fratres mei, ficus uuas facere aut uitis*

131 Rom. 10, 17      137/138 Ex. 20, 13      140/141 Deut. 6, 16, Matth. 4, 7, Luc. 4, 12  
 141 Ex. 20, 12, Deut. 5, 16, Matth. 19, 19, Marc. 7, 10, Luc. 18, 20, Eph. 6, 2      142 Mat-  
 th. 19, 18, Luc. 18, 20, cfr Deut. 5, 20      Similiter – suis] cfr Rom. 13, 9      151/153  
 Iac. 3, 11-12

145/148 malum – perdere] Ps. DIONYS. AREOPAG., *De diu. nom.* 3, 4 (col. 1138)

127 cum coacta] conchoacta B, cocheacta T      128 cogimus] cogimur T      129 Idcirco]  
 Idcircos T      potentia] lac. bab. R<sup>l</sup>      cogimus] cogimur T      130 cogimini] cogamini  
 B      131 coacti] om. T      132 fuerit uobis] fuit nobis T      133 Sicut] Sic T      134  
 debet] deberet B      impii] impiissimi B P<sup>l</sup> P<sup>t</sup> T      135 Nota] Et nota T      dicitur]  
 dicit T      136 a] om. a.c. T      138 uerum] im B      decalogi] om. T      Deus] Domi-  
 nus P<sup>l</sup> P<sup>t</sup>      138/140 tradit – Testamenti] om. B      143 mandata] et add. B      145  
 ignis] agnis a.c. R<sup>l</sup>, agnis P<sup>2</sup>      optimo] optimis T      146 optimo] optimis T      147  
 optimi] optimo B T      148 mali] malis T      149 ueteris] ueteri P<sup>t</sup>      150 ueteris]  
 ueteri P<sup>t</sup> T

- ficus? Sic neque aqua salsa dulcem potest facere aquam.* Si ergo deus ueteris Testamenti malus esset, nunquam ex eo procederent bona mandata. Item  
 155 dicit Apostolus II<sup>a</sup> ad Cor. VI<sup>o</sup>: *que enim participatio iusticie cum iniquitate? Aut que societas lucis ad tenebras?* Sed si deus ueteris Testamenti esset malus et deus noui Testamenti bonus et in eisdem mandatis communicarent, ille tradendo iste approbando, iam esset societas lucis ad tenebras. Restat ergo quod idem est Deus noui et ueteris Testamenti.
- 160 Item dicit Dominus in Matheo VI<sup>o</sup>: *nemo potest duobus dominis seruire.* Sed cum sint eadem precepta dei noui Testamenti et dei ueteris Testamenti, qui seruaret mandata utriusque, utrique seruiret, et ita *duobus dominis*, quod est contra euuangelicam ueritatem. Restat ergo quod non sunt duo domini sed unus Dominus.
- 165 Item Dominus in Matheo V<sup>o</sup> et VI<sup>o</sup> mandata ueteris Testamenti non reprobat, sed addit et eis perfectionem dat. Quod nullatenus faceret si mandata illa mala essent, immo potius ea destrueret, quia ut dicitur I<sup>a</sup> Ioh. III<sup>o</sup>: *in hoc apparuit filius Dei, ut dissoluat opera diaboli.* Et Dei filius dicit in Matheo V<sup>o</sup>: *non ueni legem soluere, sed adimplere.* Manifestum est ergo  
 170 quod lex Moysi et mandata ipsius non sunt a diabolo uel a malo deo seu malo principio, sed a bono Deo et bono principio. Quare, cum non possint esse duo dii boni, quia aut uterque esset superfluum aut uterque diminutus et sic neuter deus, restat ergo quod ab uno et eodem Deo duo tradita sunt Testamenta.
- 175 Resipiscat ergo manicheus et in fide catholicus confirmetur, per quam salutem consequatur eternam prestante Domino nostro Ihesu | Christo qui fol. 59rb  
 uiuit in secula seculorum. Amen.

155/156 II Cor. 6, 14

160 Matth. 6, 24

168 I Ioh. 3, 8

169 Matth. 5, 17

153 neque] nec P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T aqua salsa] salsa aqua R<sup>1</sup> 154 procederent bona mandata]  
 procederet bonum mandatum P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> bona] precepta uel add. T 155 dicit] om. B P<sup>1</sup>  
 P<sup>4</sup> 157 eisdem] eiusdem T 158 tradendo] tractando P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> approbando] appel-  
 lando P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> 167 immo] quia P<sup>4</sup> 168 Dei<sup>1</sup>] om. T 169 non] enim add. P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>  
 170 uel a] seu B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T 171 et] a add. P<sup>4</sup> 172 boni] om. a.c. R<sup>1</sup> esset] om.  
 P<sup>2</sup> diminutus] diuinitus T 176 consequatur] consequitur P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> nostro] om.  
 B P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> 177 Amen] om. P<sup>2</sup>

### SERMO III

Ad Rom. VI<sup>o</sup>: *An ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Ihesu, baptizati sumus in morte ipsius? Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem.*

Sensus est: quia nos, cuiuscumque conditionis sumus, *baptizati sumus*,  
 5 id est a uitii purificati, *in Christo Ihesu*, id est in institutione Christi que est in nomine Trinitatis uel in operatione ipsius qui baptizat, *uere baptizati sumus in morte ipsius*, id est in similitudinem mortis Christi, ut sicut Christus semel mortuus est carne et semper uiuit, ita nos semel mortui malo per baptismum semper uiuamus bono. Vel in morte ipsius dicit nos baptizari  
 10 quia mors eius causa est huius purificationis. *Consepulti enim sumus cum illo*, id est ad similitudinem eius.

In hiis uerbis primo considerare oportet que sit institutio baptismi siue institutio Christi. Secundo quomodo in similitudinem ipsius baptizari debemus. Tercio quomodo consepeliri Christo debemus.

15 Dicit itaque: *an ignoratis quod quicumque baptizati sumus in Christo Ihesu*, etc., *in morte ipsius baptizati sumus? An ignoratis*, dicit Apostolus, quia preuidebat in Spiritu quosdam futuros hereticos qui, ignorantes ueritatem et uirtutem baptismi, assererent baptismum aque nullius esse momenti, et quosdam eciam hereticos futuros esse qui licet assererent bap|tismum  
 20 aque uirtutem habere peccata diluendi quantum ad adultos, nichil tamen ualere quantum ad paruulos.

fol. 64va

**Trad. text.** *R*<sup>1</sup>, fol. 64rb-66ra ; *B*, fol. 227va-228vb ; *P*<sup>1</sup>, fol. 315ra-316va ; *P*<sup>2</sup>, fol. 49va-51va ; *P*<sup>4</sup>, fol. 136vb-139ra ; *T*, fol. 252ra-253rb

1/2 An – ipsius] Rom. 6, 3      2/3 Consepulti – mortem] Rom. 6, 4      6/7 Rom. 6, 5

**rubr.** Sermo eadem VI<sup>a</sup> dominica. Sermo contra hereticos *R*<sup>1</sup>, Dominica VI<sup>a</sup> post Penthecosten *B*, Sermo in VI<sup>a</sup> dominica Penthecosten *P*<sup>2</sup>, Sermo VI<sup>a</sup> dominica post Penthecosten *T*  
 1/3 Ad Rom. VI<sup>o</sup> – mortem] An ignoratis – Rom. VI<sup>o</sup> *P*<sup>1</sup>      1 Ad Rom. VI<sup>o</sup>] *om. P*<sup>4</sup>      3  
 mortem] quia *add. P*<sup>4</sup>      4 sumus<sup>1</sup>] *simus P*<sup>2</sup>      5 in<sup>2</sup>] *om. B P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup>      6 operatione]  
 comparatione *B T*      9 baptizari] baptizati *B*      10 quia] *om. B*      huius purificationis]  
 purificationis huius *T*      Consepulti] Cum sepulti *R*<sup>1</sup> *B P*<sup>2</sup> *T*      enim] *om. B*      11 id  
 est] *om. P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup>      12 oportet] *om. B*      13 ipsius] *om. R*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup>      baptizari] baptizati *B*  
 14 quomodo consepeliri] cum sepeliri *T*      15/16 quod – ignoratis] *om. B*      17 qui]  
*om. P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup>      18 assererent] asserentes *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup>      19 eciam] *om. T*

Contra hereticos asserentes baptismum aque nichil ualere, aperte clamat Dominus Ioh. III<sup>o</sup> instruens Nichodemum qui dixerat ei: *quomodo potest homo nasci cum sit senex? Numquid potest in uentrem matris sue iterato* 25 *introire et renasci?* Respondit Ihesus: *amen, amen dico tibi; nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Iuramentum premisit Dominus cum dixit: *amen, amen dico tibi*, ut ei indubitanter credatur. Tu tamen, heretice, ei, licet iuranti, non uis credere. Quid enim apertius? Quid manifestius? Item I<sup>a</sup> Ioh. V<sup>o</sup>: *hec est uictoria que uincit mundum, fides nostra. Quis est qui uincit mundum? Qui credit quoniam* 30 *Ihesus est filius Dei. Hic est qui uenit per aquam et sanguinem, Ihesus Christus, non in aqua solum, sed in aqua et sanguine.* Et post pauca: *tres sunt qui testimonium dant in terra: spiritus, aqua et sanguis.*

Item legitur in Actibus Apostolorum VIII<sup>o</sup>: *et dum irent per uiam* 35 *uenerunt ad quandam aquam, et ait eunuchus: ecce aqua: quis prohibet me baptizari? Dixit autem Philippus: si credis ex toto corde, licet. Et respondens ait: credo filium Dei esse Ihesum. Et iussit stare currum et descenderunt uterque in aquam, Philippus et eunuchus, et baptizauit eum.*

Iterum Marcho ultimo, uerba sunt saluatoris: *qui crediderit et baptizatus* 40 *fuerit, hic saluus erit.* Et in eodem: *euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen.*

Item legitur Actibus Apostolorum X<sup>o</sup> quod cum ad predicationem Petri cecidisset Spiritus Sanctus super audientes uerbum suum et loquerentur linguis, respondit Petrus: *numquid aquam quis prohibere potest ut non* 45 *baptizentur hii qui Spiritum Sanctum acceperunt sicut et nos? Et iussit eos in nomine Ihesu Christi baptizari.* Et in Actibus XI<sup>o</sup>, cum disceptarent aduersus Petrum | *qui erant ex circumcisione dicentes: quare introisti ad uiros preputium habentes et manducaisti cum illis?*, narrauit Petrus uisionem quam uiderat et intulit: *recordatus sum autem uerbi Domini sicut dice-*

fol. 64vb

23/25 Ioh. 3, 4      25/26 Ioh. 3, 5      29/30 Hec – nostra] I Ioh. 5, 4      30/31 Quis – Dei] I Ioh. 5, 5      31/32 Hic – sanguine] I Ioh. 5, 6      32/33 I Ioh. 5, 8      34/38 Act. 8, 36-38      39/40 Marc. 16, 16      40/41 Matth. 28, 19      44/46 Act. 10, 47-48  
47/48 Act. 11, 2-3      49/51 Act. 11, 16

25/45 nisi – nos] cfr *Disput.* VII (p. 39)

23 instruens] instituens P<sup>2</sup>      25/26 introire – introire] om. B      25 quis] qui P<sup>2</sup> P<sup>4</sup>  
T      26 introire] intrare P<sup>1</sup>      27 ei] om. P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>      28 ei] qui T      iuranti] iurati P<sup>4</sup>,  
iuramneti T      36 licet] om. P<sup>4</sup>      38 uterque in aquam] in aquam uterque T      39  
Iterum] Item B P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> T      Marcho] lac. hab. T      40 baptizantes] baptizatos B      42  
Apostolorum] om. P<sup>4</sup>      45 Sanctum] om. T      46 Ihesu] om. T



50 *bat: Iohannes quidem baptizauit aqua, uos autem baptizabimini in Spiritu Sancto.*

Item hoc prefiguratum fuit a principio mundi in hoc quod *spiritus Domini ferebatur super aquas* et incumbibat aquis.

Iterum in aqua diluuii mundi crimina diluente, prophetatum etiam hoc  
55 fuit longe antea per prophetas, Ezech. XXXII<sup>o</sup>: *tunc purissimas reddam aquas eorum et flumina eorum quasi oleum adducam*, purissimas scilicet ab effectu, quia aqua baptismatis homines purissimos efficit, scilicet a feditate, a culpa et a pena. Et alibi dicit in persona Domini: *effundam super uos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis uestris*, Ezech.  
60 XXXVI<sup>o</sup>. Item Zacharia XIII<sup>o</sup>: *in die illa erit fons patens domui Dauid et habitatoribus Iherusalem in ablutionem* peccatoris et menstruate. Fons enim baptismatis patet omnibus cuiuscumque conditionis sint uel sexus, quod non faciebat circumcisio. Et est in ablutionem peccatorum superad-  
ditorum et peccatorum originalium. Et Ioele in fine: *fons de domo Domini*  
65 *egredietur et irrigabit torrentes spinarum*, id est peccatores qui cum magno impetu defluunt ad yma peccatorum et tandem ad infima penarum. Item Ezech. XLVII<sup>o</sup>: omnia ad que *uenerit torrens*, uiuent.

Sed respondebit hereticus quod et Dominus et discipuli eius bapti-  
zauerunt in aqua, id est predicatione et Spiritu Sancto, sed non in aqua cor-  
70 porali, sicut dicit Iohannes Baptista in Euuangelio Mathei III<sup>o</sup>: *ego quidem uos baptizo in aqua in penitentiam; qui autem post me uenturus est, fortior me est, cuius non sum dignus calciamenta portare; ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto et igni*. Actibus I<sup>o</sup>: *Iohannes quidem baptizauit aqua, uos autem baptizabimini Spiritu Sancto non post multos hos dies*. Item in Ioh. VII<sup>o</sup>  
75 dicitur: *nouissimo die magne festiuitatis stabat Ihesus et clamabat dicens: | si quis sitit, ueniat ad me et bibat, qui credit in me sicut dicit Scriptura, flumina de uentre eius fluent aque uiue. Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum*. Ex hiis uult colligere hereticus quod per aquam intelligitur predcatio et Spiritus Sanctus.

fol. 65ra

52/53 Gen. 1, 2      55/56 Ez. 32, 14      58/59 Ez. 36, 25      60/61 Zac. 13, 1  
64/65 Ioele 3, 18      67 Ez. 47, 9      70/73 Matth. 3, 11      73/74 Act. 1, 5      75/78  
Ioh. 7, 37-39

68/79 Sed – Sanctus] cfr *Disput.* VII (p. 39-40)

50 quidem] quidam B P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> T      in] om. B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      52 prefiguratum] purificatum T  
53 Domini] Sanctus T      57 effectu] affectu B      60 XIII] scripsi, XII R<sup>1</sup> P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T,  
om. B      illa] illo P<sup>1</sup>      69/71 corporali – aqua] om. B      70 quidem] iam add. P<sup>4</sup>  
71 uos baptizo] baptizo uos T      aqua] id est add. T      72 dignus] soluere corrigiam  
calciamenti eius nec add. T      73 igni] igne R<sup>1</sup>

- 80 Ad quod respondendum est quod est baptismus Spiritus Sancti. Est enim triplex baptismus: baptismus aque et baptismus sanguinis et baptismus flaminis. Baptismo sanguinis baptizati fuerunt sancti martires, qui antequam possent recipere baptismum aque, mortem pro Christo sustinuerunt. Baptismo uero flaminis qui ueram fidem habentes et baptizari desiderantes et  
 85 facientes quod in ipsis erat ut baptizarentur, morte preoccupati sunt. Baptismus uero aque et aquam habet et sanguinem, sicut testatur Iohannes in epistola sua. Aquam habet per essentiam, sanguinem redemptionis per effectum. Nisi enim esset effusus sanguis Christi, et nisi esset ibi Spiritus Sanctus, aqua tantum corpus baptizaret. Et ideo ista tria ibi sunt necessaria  
 90 et ista tria unum baptisma efficiunt, sicut Paulus testatur ad Eph. V<sup>o</sup>: *uiri, diligite uxores uestras sicut et Christus dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret mundans eam lauacro aque in uerbo*, id est in inuocatione Trinitatis. Si uero tu, heretice, credis idem esse baptismum quod predicationem uel Spiritum, quare Apostolus dicit I<sup>a</sup> ad Cor. I<sup>o</sup>: *non*  
 95 *enim misit me Christus baptizare sed euuangelizare?* Et infra: *ego plantaui, Apollo rigauit*. Cornelius uero predicatus et Spiritu Sancto inflammatus, et eunuchus predicatus, quare postea fuerunt in aqua baptizati?

Item, si dicas quod per aquam significatur doctrina uel predcatio, ergo quod dicitur quod Dominus Ihesus fuit baptizatus a Iohanne in aqua  
 100 Iordanis debet intelligi quod Dominus Ihesus fuit instructus a Iohanne et predicatus. Quod falsum est.

Item, quare Dominus Ihesus uoluit in aqua baptizari nisi ut tactu mundissime carnis sue daret uim regeneratiuam aquis? | Sed secundum te aqua  
 corporalis non habet uim regenerandi. Aperi ergo oculos cordis et intellige  
 105 quod sicut homo ex duobus constituitur, ex corpore uisibili et anima inuisibili, et sic nascitur, sic aqua uisibili et uirtute uerbi huius 'baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti', que uirtus est inuisibilis et intus

fol. 65rb

85/87 cfr I Ioh. 5, 6-8      90/92 Eph. 5, 25-26      94/95 I Cor. 1, 17      95/96 I Cor. 3, 6      96/97 Cornelius – baptizati] cfr Act. 10, 47, Act. 8, 36      102 Dominus – baptizari] cfr Matth. 3, 13-15

85/87 Baptismus – sua] cfr *Disput.* VII (p. 40)      91/97 Christus – baptizati] *Disput.* VII (p. 40)

81 et<sup>1</sup>] *om.* P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>      82 fuerunt] sunt T      88 sanguis] sanguinis P<sup>1</sup> T      89 ibi sunt] sunt ibi T      90 baptisma] baptismum R<sup>1</sup> T      Eph.] Hebr. P<sup>4</sup>      uiri] uni B, una P<sup>1</sup>  
 93 inuocatione] iniunctione *add.* T      uero tu] tu uero P<sup>1</sup>      esse] *om.* T      96 rigauit] rogauit B      102 in aqua] *om.* T      nisi] nec B      102/103 mundissime] *lac.* hab. T      103 daret – regeneratiuam] in T      104 corporalis] corpalis R<sup>1</sup>      uim] *om.* P<sup>1</sup>, inde T      107 Sancti] amen *add.* T

operans, renascitur homo. Aqua enim exterius lauat, Spiritus autem Sanctus interius, qui datur ui uerbi. Et sicut embrioni formato et organizato  
 110 infunditur anima et sic fit homo et nascitur in utero, sic uirtute aque et uerbi siue baptismi character imprimitur anime quasi spiritualis organizatio, ut fiat organum Spiritus Sancti. Et sicut a corpore organizato recedit anima et remanet organizatio, sic ab anima cui impressus est character recedit aliquando Spiritus Sanctus per peccatum mortale, et tamen remanet character.  
 115 Et sicut redeunte anima Lazari ad corpus Lazari, uel *anima pueri in uiscera* ipsius ad petitionem Helye, non est de nouo organizatum corpus Lazari uel pueri, sic redeunte Spiritu Sancto ad animam per penitentiam non imprimitur de nouo character. Et sicut aliquando embrioni organizato non infunditur anima propter aliquem defectum uel propter lesionem matris,  
 120 et non uiuit embrio, sic, licet aliquando uirtute baptismatis character anime imprimatur, propter fictionem tamen eius qui baptizatur, quia fecte accedit, Spiritus Sanctus anime eius non infunditur. Noli ergo ignorare, o heretice, uirtutem baptismi aque, et noli ignorare quod *quicumque baptizati sumus, in Christo Ihesu baptizati sumus*, id est in baptismo aque instituto a Christo  
 125 quando dixit: *ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.

Quod autem opponis, heretice, de hoc quod Iohannes dixit: *ego baptizo uos in aqua, medius autem uestrum stetit quem uos nescitis, ipse uos baptizabit in Spiritu et igni*, sic debet intelligi: *ego baptizaui uos in aqua*, supple:  
 130 tantum, et non in Spiritu. Ipse autem *baptizabit uos in Spiritu et igni*, *Spiritu* quoad baptismum flaminis, *igni* quoad | baptismum sanguinis. Non tamen propter hoc negauit quin baptizaret aqua. Vel *Spiritu et igni*, id est Spiritu Sancto purgante et illuminante, mundante interius, quia dum aqua corpus tangit exterius, uirtute uerborum interius lauat. Sic intelligitur et  
 135 illud: *Iohannes quidem baptizauit aqua*, supple: tantum, *uos autem baptizabimini Spiritu Sancto non post multos hos dies*. Iam baptizati erant baptismo Christi, sed postmodum, recipientes Spiritum Sanctum in maiori plenitudine et ad robur, amplius fuerunt purificati.

fol. 65va

115 redeunte – Lazari] cfr Ioh. 11, 44      III Reg. 17, 21      123/124 Rom. 6, 3  
 125/126 Matth. 28, 19      127/128 Ego – nescitis] Ioh. 1, 26      128/129 ipse – igni]  
 Matth. 3, 11      135/136 Act. 1, 5

109 ui] ubi T      110 sic<sup>1</sup>] om. B P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> nascitur] natus add. T      111 organizatio]  
 oranizatio T      113 organizatio] organizato T ab] om. T      115/116 uel – Lazari]  
 om. T      119 aliquem] aliquod B P<sup>1</sup> T      121 fictionem] fractionem T      tamen]  
 om. T      122 Sanctus om. P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>      124 in<sup>2</sup>] om. P<sup>4</sup>      127 opponis] oppositionis T  
 Iohannes dixit] dixit Iohannes T      128 stetit] stat R<sup>1</sup>      129 igni] igne R<sup>1</sup>      131  
 quoad] quantum ad B P<sup>1</sup> P<sup>4</sup> T      135 quidem] quidam B P<sup>1</sup> T

Sed adhuc opponit hereticus de infantibus baptizatis quod baptismus  
 140 eis non ualet, et si moriantur antequam ueniant ad annos discretionis non  
 saluantur, quia dicit Dominus in Marcho, in fine: *qui crediderit et bapti-*  
*zatus fuerit, hic saluus erit; qui uero non crediderit, condemnabitur.* Sed  
 pueri non credunt. Ergo condemnabuntur. Respondendum: intelligen-  
 dum est *qui non crediderit*, si potest credere, *condemnabitur*. Similis est  
 145 instantia Iacobo III<sup>o</sup>: *si quis in uerbo non offendit, hic perfectus est uir.* Sed  
 infans trium dierum uel mutus non offendit in uerbo. Ergo *perfectus est uir.*  
 Quod falsum est, sed intelligitur de hiis qui in uerbo possunt offendere.  
 Sed infanti trium dierum uel muto non offendere in uerbo non est merito-  
 rium, quia ex impotentia sibi contingit. Similiter puero non est dampnabile  
 150 si non credit, quia ad hoc est impotens. Quod autem illud *qui non credide-*  
*rit et baptizatus fuerit* etc., intelligatur de adultis, apparet ex circumstantia  
 littere. Dicitur enim ibi: *euntes in mundum uniuersum predicate Euuan-*  
*gelium omni creature; qui crediderit et baptizatus fuerit, saluus erit, qui*  
*uero non crediderit, condemnabitur.* Intelliguntur ergo hec uerba de hiis  
 155 quibus predicandum erat Euuangelium. Sed non erat predicandum Euuan-  
 gelium nisi adultis et habentibus usum rationis. Similiter intelligitur illud  
 ad Hebr. XI<sup>o</sup>: *sine fide impossibile est placere Deo.* Intelligitur de illo qui  
 potest habere fidem et non habet.

Opponit iterum manicheus: quomodo saluabitur puer qui nichil boni  
 160 fecit? Respondet catholicus: quomodo dampnabitur | qui nichil mali fecit? fol. 65vb  
 In fide enim parentum saluantur pueri. Sed opponit manicheus ad Gal.  
 ultimo: *unusquisque onus suum portabit.* Respondet catholicus: uerum est,  
 sed non ita est de corona sicut de pena. Et hoc ex larga Dei misericordia,  
 quia peccatum unius alteri non imponitur, sed fide unius et meritis alterum  
 165 saluat. Sed opponit manicheus: unde habes quod fide alicuius alter salua-  
 tur? Respondet catholicus: ex Euangelio Mathei XV<sup>o</sup>: fides enim chananee  
 filie profuit. Vnde dictum est sibi a Domino: *o mulier, magna est fides tua;*

141/142 Marc. 16, 16      145 Iac. 3, 2      152/154 Marc. 16, 15      157 Hebr. 11, 6  
 162 Gal. 6, 5      167/168 Matth. 15, 28

141/150 qui – impotens] *Disput.* VII (p. 41-42)      156/158 Similiter – habet] cfr *Disput.*  
 VII (p. 42)      159/173 quomodo – celorum] *Disput.* VII (p. 42)

140 si] *om. T*      142 non] *om. T*      144/145 est instantia] instantia est *P<sup>i</sup> P<sup>t</sup>*, institu-  
 tum (?) est *B*, est *T*      145/146 Sed – uir] *om. a.c. R<sup>i</sup>*      147 falsum] filium *B*      150  
 ad] ex *P<sup>i</sup>*      ad hoc] adhuc *T*      151 intelligatur] intelligitur *R<sup>i</sup> P<sup>2</sup>*      154 uero] *om.*  
*B*      157 illo] eo *P<sup>i</sup> P<sup>t</sup> T*      157/159 fide – iterum] *om. T*      163 larga] de *add. B*  
 165/166 saluatur] saluantur *B*, saluetur *T*

*fiat tibi sicut petisti; et sanata est filia eius ex illa hora.* Et in Marcho II<sup>o</sup> legitur de hiis qui paralyticum per tectum coram Domino submiserunt, et dicitur ibi, *quorum fidem* uidens Ihesus ait paralitico: *homo, remittuntur tibi peccata tua.* Sicut ergo istorum fides insensato paralitico promeruit remissionem peccatorum, sic fides parentum promeretur baptizato filio regnum celorum. Similiter in fide etiam centurionis sanatus est puer eius, Matheo VIII<sup>o</sup>, et in fide archisinagogi suscitata est filia eius intra domum, et in fide uidue filius eius ad portam ciuitatis, et in fide sororum Lazarus iam quatruiduanus et fetens. Et Apostolus dicit I<sup>a</sup> ad Cor. XV<sup>o</sup>: *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes uiuificabuntur.* Et si omnes, ergo paruuli. Huic sententie concordat illud ad Rom. V<sup>o</sup>: *igitur, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iusticiam in omnes homines in iustificationem uite.* Preterea iniuste cum paruulis ageretur si ante annos discretionis peccati maculam possent contrahere et non deponere. Congruue ergo prouisa est illis medicina salutis ut in sacramento fidei baptizentur et per alterius fidem reconcilientur Deo, quos per alterius peccatum alienos esse constat a Deo.

Sed dicis, o heretice nequam, baptizatorum pueros originali peccato nullo modo dampnari. Frustra igitur circumcidebantur paruuli octo dierum, et frustra dicit Apostolus quod *in Adam omnes moriuntur.* Sed uide quia ex patre circumciso nascitur homo preputium habens, | et circumcisio est figura baptismi. Ergo ex baptizato nascitur filius habens in se originale peccatum. Manifestum est ergo, et ignorare nullus debet, quod *quicumque baptizati sumus in Christo Ihesu*, id est in institutione Christi Ihesu, scilicet in aqua in nomine Trinitatis, *baptizati sumus in morte ipsius.* Vere in Christo Ihesu baptizari debemus ut colorem Christi, mortem ueteris hominis, uitam noui, inde reportemus, ut *intingat pes noster in sanguine*, ut simus *auis tincta per totum*, Ier. XII<sup>o</sup>. Quando ergo nichil mortificationis apparet in

fol. 66ra

168/169 cfr Marc. 2, 4      170/171 rectius Luc. 5, 20      173 in fide – eius] cfr Matth. 8, 13      174 in fide – domum] cfr Matth. 9, 22, Marc. 5, 29      175 in fide<sup>1</sup> – ciuitatis] cfr Luc. 7, 14-15      175/176 in fide<sup>2</sup> – fetens] cfr Ioh. 11, 39      176/177 I Cor. 15, 22  
178/180 Rom. 5, 18      186 circumcidebantur – dierum] cfr Gen. 17, 12      187 Rom. 6, 3      194 Ps. 67, 24      194/195 Ier. 12, 9

168 Et<sup>2</sup>] Etiam T      169 hiis] illis P<sup>4</sup>      170 uidens] fidens B      171 istorum fides] fides istorum T      171/172 promeruit] promeruerunt P<sup>2</sup> T      173 in fide etiam] etiam in fide P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>      177 uiuificabuntur] uiuificantur T      178 ergo paruuli] paruuli ergo T igitur] om. T      181 possent] possunt B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T      182 non] id B      prouisa est illis] illis prouisa est P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>      illis] eis T      183 baptizentur] baptizantur P<sup>1</sup>      reconcilientur] reconciliantur B P<sup>1</sup> T      184 esse constat] constat esse T      185 pueros] puros P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>      187 quod] quia B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T      188 patre] parte T      circumciso] circumcisio B      homo] om. a.c. R<sup>1</sup>      192/194 morte – inde] om. T

homine, nec stigmata passionis Christi apparent in corpore nostro, signum est quod baptizati non sumus in morte Christi, aut quod amisimus spirituales tincturas baptismatis.

Sequitur: *consepulti enim sumus cum illo*, ut iterum ad peccatum non redeamus. Per baptismum enim resuscitamus spiritualiter, sicut figuratum est IIII<sup>o</sup> Reg. XIII<sup>o</sup> ubi legitur quod *proiecerunt cadauer in sepulchro Helisei*; quod cum tetigisset *ossa Helisei*, *reuixit homo*. Hoc est abrahemium in quo sepeliuntur patriarche. Vnde et hic sequitur: *ita et nos in nouitate uite ambulemus*. Iuxta illud ad Eph. IIII<sup>o</sup>: *renouamini spiritu mentis uestre*. Honorem ergo quem accepimus in baptismo et nouitatem seruemus, carissimi, diligenter, ut ad nouitatem gloriose resurrectionis peruenire mereamur, prestante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit in secula seculorum. Amen.

---

199 Rom. 6, 4  
4, 23

201/202 IV Reg. 13, 21

203/204 Rom. 6, 4

204/205 Eph.

---

199 enim] etiam B P<sup>1</sup> T      enim sumus] sumus etiam P<sup>2</sup>      201 XIII<sup>o</sup>] *scripsi*, XIII<sup>o</sup> R<sup>1</sup>  
B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T      202 Hoc] etiam *add.* P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>      Hoc est] *om.* T      abrahemium] abrahe  
unum B      205 uestre] ueste T



## SERMO IV

Luc. XVI<sup>o</sup>: *Homo quidam erat diues, qui habebat uillicum; et hic diffamatus est apud ipsum quasi dissipasset bona ipsius.*

Cum Dominus in hac parabola nos doceat quod oportebit nos reddere rationem uillicationis nostre, et quod infamia siue clamor eorum que male  
 5 gessimus ad Dominum peruenit, et quod post mortem potestatem non habebimus eorum que male gessimus corrigendi, nec nunc nec ex tunc poterimus nobis prouidere, instruit nos ut ante mortem nobis prouideamus, exemplo istius uillici de quo proponit parabolam.

Sed impii manichei, bona in malum conuertentes, hanc parabolam, que  
 10 quasi medicina nobis datur a Domino, conuertunt in toxicum et uenenum, astruentes per hanc parabolam quod nichil aliud sunt anime hominum quam spiritus qui propter superbiam et rebellionem ceciderunt. Vnde dicunt quod uillicus iste fuit diabolus, cui omnis angelorum cura fuerat deputata ut laudum et psalmodiarum pensiones Deo ab angelis reddendas ipse collige-  
 15 ret. Sed ipse, cum angelis pro tam dura compensatione grauatis, coniurauit ut similis posset esse Altissimo, et de pensionibus iam dictis cotidie fraudabat dicens: *Quantum debes domino meo?* Et respondenti *centum choros tritici*: *Accipe cautionem tuam*, inquit, et *scribe octoginta*. Et similia faciebat. Hoc autem uidens, Altissimus Michaellem ei substituit, et eum a uillicatione  
 20 remouit et cum suis complicibus de celo eiecit. Ipse uero diabolus terram ab aqua discooperuit et duo hominum corpora fabricauit. Sed cum per triginta annos uitalem spiritum istis corporibus infundere non posset, accessit ad misericordiam Altissimi et duos angelos ab ipso quesiiuit. Astiterunt statim

**Trad. text.** *R*<sup>1</sup>, fol. 93va-95ra ; *B*, fol. 267rb-268ra ; *P*<sup>1</sup>, fol. 326va-327rb ; *P*<sup>2</sup>, fol. 66va-68vb ; *T*, fol. 263rb-264ra

1/2 Luc. 16, 1      17/18 Luc. 16, 5-7

13/38 fuit – saluantur] *Disput.* IV (p. 27-28)

**rubr.** Sermo eadem VIII<sup>a</sup> dominica *R*<sup>1</sup>, Sermo in VIII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *B*, Sermo in VIII dominica post Pentecosten *P*<sup>2</sup>, Sermo in dominica VIII<sup>a</sup> post Pentecosten *T*  
 1/2 Luca XVI<sup>o</sup> – ipsius] Homo – Luc. XVI<sup>o</sup> *P*<sup>1</sup>      2 ipsius] illius *T*      5 peruenit] perue-  
 nerit *B* *P*<sup>1</sup>      5/6 potestatem non habebimus] non habebimus potestatem *P*<sup>1</sup>      6 nec<sup>1</sup>] ex *add.* *B*      10 Domino] Deo *P*<sup>1</sup>      11 astruentes] construentes *T*      13 cui] *lac.*  
*hab.* *T*      14 psalmodiarum] psalmonum *B* *P*<sup>1</sup> *T*      angelis] colligendas uel *add.* *T*      15  
 angelis] qui *add.* *T*      pro] de *B*      16 fraudabat] fraudebat *P*<sup>1</sup>      18 octoginta] Hoc  
*add. sup. lin.* *R*<sup>1</sup>      19 ei] *om.* *T*      21 aqua] aquis *B*

- duo angeli, qui diabolum occulte diligebant, et rogauerunt Altissimum ut  
 25 cum diabolo irent, cito reuersuri. Quorum fraudem Deus agnoscens, ait:  
 'Ite, sed caute ne dormiatis, quia post soporem reuerti non possetis et uiam  
 obliuioni traderetis; sed si dormieritis, post sex milia annorum ueniam ad  
 uos'. Venerunt | igitur et dormierunt, et in corporibus predictis obliti celestis  
 30 patrie inclusi sunt. Isti sunt Adam et Eua. Isti sunt spiritus per corpora  
 Enoch, Noe et Abrahe et omnium patriarcharum et prophetarum errantes,  
 nunquam salutem reperire potuerunt. Sed in Simeone et Anna, secundum  
 promissionem Dei in paradiso factam, saluati sunt. Vnde Symeon dixit:  
 'nunc dimittis seruum tuum, Domine, secundum uerbum tuum, in pace,  
 35 uerbum scilicet promissionis quam michi in celo antequam descenderem  
 fecisti'. Sic et omnes spiritus qui ceciderunt in diuersa corpora intrant, et  
 per amaritudinem penitentiae et uitam patrenorum saluantur. Et si in uno  
 corpore hoc non fecerint, intrant puerorum corpora nascentium et saluan-  
 tur. Per hoc figmentum seu trufam astruunt quod anime hominum nichil  
 aliud sunt nisi spiritus qui ceciderunt.  
 40 O admirabilis cecitas patrenorum! Sed multo maior fatuitas eorum qui  
 eis credunt.

fol. 94ra

- Quod iste uillicus non fuerit Lucifer uel aliquis diabolus, probatur per  
 hoc quod continetur in fine Euuangelii: *laudauit dominus uillicum ini-*  
*quitatis*. Deus enim diabolum de iniquitate nullatenus laudaret, nec hoc  
 45 exemplum dedisset dicens: *facite uobis amicos de mammona iniquitatis*. Sic  
 enim ad male faciendum nos hortaretur. Patet ergo quod expositio uestra  
 nulla est.

- Potest dici quod in predicta parabola Dominus loquitur de diuitibus  
 huius seculi. Quod patet ex illis uerbis que subiecit, scilicet quod *fili*  
 50 *seculi prudentiores filiis lucis sunt in generatione sua*.

Quod uero non loquatur ibi Dominus de Lucifero, probatur aperte per  
 hoc quod dicit ibi: *et laudauit dominus uillicum iniquitatis quia prudenter*  
*fecisset*. Non enim Lucifer prudenter fecit illam fraudem committendo per

33 Luc. 2, 29  
Luc. 16, 8

43/44 Luc. 16, 8

45 Luc. 16, 9

49/50 Luc. 16, 8

52/53

43/47 in – est] *Disput.* IV (p. 28-29)

28 et<sup>1</sup>] *om.* T 30 patriarcharum et prophetarum] prophetarum et patriarcharum T  
 34 descenderem] descenderet P<sup>1</sup> 35 intrant] intrarunt P<sup>1</sup> 36 uitam] unam (?) B  
 37 intrant] in P<sup>1</sup> 40 eorum] *om.* B 42 iste] ille T non] *om.* P<sup>1</sup> fuerit]  
 fuit T 44 diabolus de iniquitate] P<sup>1</sup> 49 seculi] mundi T quod<sup>2</sup>] quia B P<sup>2</sup> T  
 filii] sibi T 51 Quod uero] Et quod B P<sup>1</sup> T 53 fecisset] egisset P<sup>1</sup> Non enim  
 Lucifer] Syon T Non] et Sion B fecit] facit T

quam nichil lucratus est et de paradiso Dei est deiectus, immo stultissime  
55 fecit.

Preterea illi debitores erant angeli Dei, ut dicitis, et erant | sine peccato. fol. 94rb  
Que nam ergo habebant debita ipsi que dimiserit eis Lucifer? Dicite nobis.

Item in quas domos suas debuerunt ipsi recipere Luciferum, cum remotus  
esset a sua uillicatione, sicut dixit uillicus ibi?

60 Preterea, quomodo diceret Dominus Ihesus *facite uobis amicos*, etc., quasi  
dicat: sicut fecit Lucifer, ita faciatis et uos? Sed Lucifer in illo facto, sicut  
dicitis, commisit bonum et incurrit malum. Sic ergo daret nobis Dominus  
consilium mortis. Quod falsum est, quia *uerba uite eterne* habet. Ergo non  
loquitur Christus de illa uestra fanthasia per uos mendaciter composita.

65 Quod autem dicitis corpus Ade triginta annis sine anima stetisse, hoc  
ex Scriptura non habetis nec ex ratione. Cum enim dicat Scriptura: *for-*  
*mauit Deus hominem de limo terre et inspirauit in faciem eius spiraculum*  
*uite, et factus est homo in animam uiuentem*, non habetis ex hoc quod inter  
plasmationem corporis hominis et infusionem anime tantum temporis  
70 intercesserit, maxime cum habeamus ex ipso textu quod sexto die *Domi-*  
*nus creauit hominem ad ymaginem et similitudinem suam, masculum et*  
*feminam creauit eos, benedixitque Deus et ait: crescite et multiplicamini*, etc.  
Corporibus enim inanimatis nunquam loqueretur Deus. Vnde signanter  
ibidem premittitur: *producat aque reptile anime uiuentis*; similiter: *produ-*  
75 *cat terra animam uiuentem*. Non dixit quod Dominus eis locutus fuerit,  
sicut subiungitur de uiro et muliere. Dixitque Deus: *ecce dedi uobis omnem*  
*herbam*, etc.

Ad hoc autem quod dicitis animas hominum esse spiritus qui de celo  
cecidere et non esse de nouo creatas, et quod de illis implebuntur sedes  
80 celorum, ergo tot ascendent quot ceciderunt, ergo omnes saluabuntur. Qui-  
bus ergo dicturus est Dominus in iudicio, Matheo XXV<sup>o</sup>: *ite, maledicti, in*

63 Ioh. 6, 69      66/68 Gen. 2, 7      70/72 Gen. 1, 27-28      74 Gen. 1, 20      74/75  
Gen. 1, 24      76/77 Gen. 1, 29      81/82 Matth. 25, 41

65 Quod –stetisse] *Disput.* IV (p. 29)      78/83 Ad –saluandi] *Disput.* IV (p. 29)

54 est deiectus] deiectus est *T*      57 ergo] *om. a.c. R<sup>l</sup>*      ipsi] ipsa *T*      eis] eos *T*  
58 suas] hii *add. B P<sup>l</sup> T*      60 Ihesus] *om. P<sup>l</sup>*      61 faciatis et uos] et uos faciatis *P<sup>l</sup>*  
faciatis] reficiatis *B*      illo] nullo *B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T*      65 stetisse] fecisse *T*      66/67 for-  
mauit] Dominus *add. B P<sup>2</sup> T*      67 faciem eius] facieus *T*      68 habetis] habes *B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup>*  
*T*      70 sexto] sexta *B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T*      70/71 Dominus] Deus *B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup>*      74 reptile] rectile  
*T*      75 Non] Vt *T*      Dominus eis] eis Dominus *P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T*      fuerit] fuit *T*      77  
herbam] *scripsi*, erbam *p.c.* morbum *R<sup>l</sup>*, morbum *B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T*      79 esse de nouo] de nouo  
esse *P<sup>l</sup>*      creatas] creatos *T*

*ignem eternum qui paratus est diabolo et angelis eius*, si omnes angeli sunt saluandi?

Item, si dampnari non timent, liber|rime ergo possunt uacare desideriiis 85 carnis. Pro nichilo ergo ieiunant et se affligunt. fol. 94va

Item legitur ad Rom. IX<sup>o</sup>: *cum enim nondum nati fuissent aut aliquid egissent, boni aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex uocante dictum est ei quia maior seruiet minori; sicut scriptum est: Iacob dilexi, Hesau autem odio habui*. Ex hoc ergo aperte 90 habemus quod spiritus eorum, id est Iacob et Esau, non peccauerunt, ergo non erant de illis spiritibus qui ceciderunt, quia omnes illi peccauerunt.

Item opponitur contra patarenos qui dicunt quod demones, quia peccauerunt in spirituali natura, puniantur in corporali, et ad hoc intrant corpora ut ibi puniantur et saluantur. Et ad confirmationem erroris sui inducunt auctoritatem libri Sapientie: *dum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam*. Sed si demones saluantur, falsum est quod dicitur Matheo XXV<sup>o</sup>: *ite, maledicti*, etc. Et illud quod dicitur II<sup>a</sup> Petr. II<sup>o</sup>: *si enim Deus peccantibus angelis non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit in iudicium cruciandos reseruari*, etc. Quod uero dicitur: 100 *dum maledicit impius diabolum*, etc., uerum est, quia maledicit animam suam dum quem maledictum dicit et nouit imitari non cessat.

Item, si omnis anima demon et diabolus fecit corpus hominis, totus homo est res diabolica. Ergo Deus in homine partem non habet, nec habuit, nec habebit, quia teste Apostolo II<sup>a</sup> ad Cor. VI<sup>o</sup>: *que societas lucis ad tenebras,* 105 *que autem conuencio Christi ad Belial?* Ergo secundum hoc nullus homo saluabitur, quod est contra illud Euuangelicum: *uenite, benedicti*, etc. Et illud: *ubi sum ego, illic et minister meus erit*. Et illud ad Titum: *non ex operibus iusticie que fecimus nos, sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit*. Et illud I<sup>a</sup> ad Timotheum I<sup>o</sup>: *fidelis sermo et omni acceptione dignus,* 110 *quoniam Ihesus Christus | uenit in hunc mundum peccatores saluos facere*. fol. 94vb

86/89 Rom. 9, 11-14      95/96 rectius Eccli. 21, 30      97 Matth. 25, 41      97/99 II Petr. 2, 4      104/105 II Cor. 6, 14-15      106 Matth. 25, 34      107 Ioh. 12, 26  
107/109 Tit. 3, 5      109/110 I Tim. 1, 15

84/91 Item – peccauerunt] cfr *Disput.* IV (p. 29)

84 liberime] liberime R<sup>1</sup>      possunt uacare] uacare possunt P<sup>1</sup>      possunt] a add. T  
90 id est] om. P<sup>1</sup>      peccauerunt] peccauerant R<sup>1</sup> P<sup>2</sup>      91 erant] erat R<sup>1</sup> B P<sup>2</sup> T      96  
est] et add. B      97 Petr.] Iac. P<sup>1</sup>      98 peccantibus angelis] angelis peccantibus B P<sup>1</sup>  
P<sup>2</sup> T      99 cruciandos reseruari] reseruandos cruciari T      reseruari] seruari B      100  
diabolum] diabolo T      102 si] om. T      106 contra] om. T      110 mundum] ut add.  
P<sup>1</sup>      facere] faceret P<sup>1</sup>

Et I<sup>a</sup> ad Timotheum II<sup>o</sup>: *hoc enim bonum est et acceptum coram saluatore nostro; omnes homines uult saluos fieri et ad agnitionem ueritatis uenire.*

Item, si omnis anima demon est, ergo et anima Petri et anima Iohannis. Sed anima Petri et anima Iohannis sunt in celo. Ergo demones sunt  
 115 in celo. Quomodo ergo dicit Dominus: *uidebam Sathanam sicut fulgur de celo cadentem*, Luc. X<sup>o</sup>? Et in Apocalypsi XII<sup>o</sup>: *proiectus est draco magnus ille serpens antiquus qui uocatur diabolus et angeli eius cum illo, neque locus eorum inuentus est amplius in celo.*

Item, si omnis anima demon est, ergo et anima Petri. Ergo cum rogamus  
 120 animam Petri dicentes: 'Sancte Petre, ora pro nobis', rogamus demonem.

Item, si omnis anima demon est, ergo anima beate Virginis, ergo anima Christi. Sed anima Christi descendit ad inferos spoliandos. Ergo diabolus  
*contra se diuisus est*, non ergo *stabit regnum eius*.

Item, si omnis anima demon est, quandocumque Christus eiciebat  
 125 demones, eiciebat animas. Sed si eiciebat animas, fiebat separatio corporis et anime. Ergo quandocumque Christus eiciebat demones, moriebatur demoniacus. Quod falsum est.

Item, si demones intrant corpora ut saluentur, quare Christus eos eiciebat  
 a corporibus obsessis? Et quare dedit potestatem discipulis suis expellendi  
 130 eos? Dicitur enim quod *uespere facto, obtulerunt ei multos demonia habentes, et eiciebat eos*.

Abiciamus ergo carissimi hunc errorem a nobis, et non hauriamus inde  
 mortem unde debemus haurire uitam, scilicet ex predicta parabola per  
 quam instruimur quod oportebit nos reddere rationem uillicationis nostre,  
 135 et quod mala opera nostra nos diffamant apud Deum. Et ideo, dum uiui-  
 mus, reconciliare nos debemus Deo per ueram penitentiam et eroga|re pau-  
 peribus elemosinas ut ipsi orent pro nobis et impetrent nobis misericordiam  
 a Domino, qui uiuit in secula seculorum. Amen.

fol. 95ra

111/112 I Tim. 2, 3-4      115/116 Luc. 10, 18      116/117 proiectus – illo] Apoc. 12, 9  
 117/118 neque – celo] Apoc. 12, 8      123 Matth. 12, 26      129/130 dedit – eos] cfr  
 Marc. 3, 15      130/131 Matth. 8, 16

112 ueritatis] uitatis B      113 anima<sup>2</sup>] om. T      114 Sed – Iohannis] om. B      sunt  
 in celo] in celo sunt T      115 sicut] quasi P<sup>1</sup>      116/117 draco magnus ille] draco ille  
 magnus B, ille draco magnus P<sup>1</sup> T, magnus ille draco P<sup>2</sup>      117 neque] nec P<sup>1</sup> T      119  
 rogamus] rogemus B      120 pro] om. R<sup>1</sup>      121/127 ergo<sup>1</sup> – est] om. T      123 ergo]  
 igitur P<sup>1</sup>      124 eiciebat] deiciebat P<sup>1</sup>      128 saluentur] saluantur B T      135 nos  
 diffamant] diffamant nos B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      136 penitentiam] om. B      138 Amen] om. P<sup>2</sup>

## SERMO V

- II<sup>a</sup> ad Cor. III<sup>o</sup>: *Littera occidit enim, spiritus autem uiuificat*, Et subiungitur: *quod si ministratio mortis litteris deformata lapidibus fuit in gloria ita ut non possent intendere filii Israel in faciem Moysi propter gloriam uultus eius que euacuatur, quomodo non magis ministratio spiritus erit in gloria?*  
 5 *Nam, si ministratio dampnationis gloria est, multo magis habundat ministerium iusticie in gloria.*

Occasione horum uerborum hereticus insurgit contra catholicum et dicit: ecce hic agit Apostolus de lege Moysi et de lege gratie. Legem Moysi appellat litteram et legem gratie appellat spiritum, et dicit quod *littera occidit* et  
 10 *spiritus uiuificat*. Ergo patet legem Moysi malam esse et Euuangelium, quod est lex gratie, bonum.

Item legem Moysi appellat ministrationem mortis et ministrationem dampnationis, et non mentitur Apostolus in quo loquitur ipsa ueritas. Ergo per legem Moysi administratur mors et dampnatio. Sed mors uitanda est et  
 15 fugienda, similiter et dampnatio. Ergo et lex Moysi uitanda est et fugienda tanquam mala.

Item Apostolus innuit per hoc quod dicit *que euacuatur*, legem euacuari. Ergo innuit eam non debere recipi.

- Solutio. Non reprehenditur lex cum dicitur *littera occidit*, sicut non reprehenditur scientia cum dicitur *scientia inflat, caritas uero edificat*. Sicut enim  
 20 cum caritate scientia prodest, sic lex bona est, sed cum gratia. Dicit enim Apostolus ad Rom.: *lex quidem sancta est et mandatum sanctum et iustum*

---

**Trad. text.** *R*<sup>l</sup>, fol. 121vb-122vb ; *B*, fol. 242vb-243va ; *P*<sup>l</sup>, fol. 337va-338rb ; *P*<sup>2</sup>, fol. 85vb-87ra ; *T*, fol. 274ra-275ra

---

1 II Cor. 3, 6      2/6 II Cor. 3, 7-9      20 I Cor. 8, 1      22/23 Rom. 7, 12

---

19/20 Non – edificat] PETR. LOMB., *In epist. Pauli* II ad Cor. 3, 4 (col. 24C)

---

**rubr.** Sermo eadem XII<sup>a</sup> dominica. Contra hereticos *R*<sup>l</sup>, Item sermo XII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *B*, Sermo in XII<sup>a</sup> dominica post Penthecosten. Contra hereticos *P*<sup>2</sup>, Sermo XII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *T*      1 II<sup>a</sup> ad Cor. III<sup>o</sup> – uiuificat] *Littera* – II<sup>a</sup> ad Cor. III<sup>o</sup> *P*<sup>l</sup> II<sup>a</sup>] Gen. *T*      *littera*] etiam *add. B*, autem *add. T*      enim] etiam *P*<sup>2</sup>      2 lapidibus fuit] fuit lapidibus *P*<sup>l</sup>      7 insurgit] surgit *P*<sup>l</sup>      8 Moysi<sup>2</sup>] *om. R*<sup>l</sup> *P*<sup>2</sup>      8/9 appellat] appellant *T*      15 et<sup>2</sup>] *om. P*<sup>l</sup>      17 Apostolus innuit] innuit Apostolus *P*<sup>l</sup>      19 sicut] sed *T*      non<sup>2</sup>] nec *P*<sup>l</sup>      22 et iustum] *om. T*



- et bonum*. Sine gratia uero lex occidit cum sit uirtus peccati. Nec tamen etiam sic mala est. Nonnulla enim sunt quibusdam noxia | quamuis mala fol. 122ra
- 25 non sint, ut uinum febricitanti acute et potus aque laboranti quartana. Sic et lex, licet sine gratia non uiuificet, non tamen mala est, que, cum iubet quod impleri non potest, indicat homini quod infirmus est, ut cognita infirmitate querat gratiam. Lex ergo ducit ad fidem, fides uero impetrat spiritum largiorem qui diffundit caritatis gratiam. Cum ergo dicitur: *littera*
- 30 *occidit*, supplendum est: sine spiritu adiuuante, quemadmodum cum dicitur *passiones peccatorum que erant per legem*, supplendum est: note erant uel agnite per legem. Reuera sine spiritu *littera occidit*, id est occasionem prestat occisionis, sicut in Epistola ad Rom.: *occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est* mortem. Sic hic dicit legem occasionem occi-
- 35 sionis prestare, quia dum ostendit peccatum et prohibet, ex prohibitione concupiscentiam incitat, cum non adsit spiritus qui conferendo gratiam nos adiuuet. Itaque non dicitur littera occidens eo quod lex mala sit, sed quia prohibens peccatum non uiuificat hominem sed auget concupiscentiam, et sine spiritu potius reos facit homines cognitione peccati quam liberet a pec-
- 40 cato. Vnde Ecclesiastes I<sup>o</sup>: *qui apponit scientiam, apponit et dolorem*. Vnde scientia aggrauat peccatum.
- Item dicendum est: legem non dicit administrationem dampnationis et mortis eo quod ipsa inferat dampnationem et mortem, sed quia occasionem prebet per transgressionem augendo peccatum, secundum illud ad Rom.:
- 45 *nam peccatum occasione accepta per mandatum seduxit me, et per illud occidit me*. Dicitur etiam administratio dampnationis et mortis quia per illam innotescit et mors et dampnatio transgressoris, uel quia transgressores morte corporali multabat. Ita, quod mors et dampnatio per legem administrantur, de uitio preuaricatoris est, non de uitio legis. Lex enim peccatum
- 50 monstrat et prohibet et penam peccati ostendit. Non ergo mala est neque ui[t]anda uel fugienda ut mala. fol. 122rb

31 Rom. 7, 5

33/34 Rom. 7, 8

40 Eccle. 1, 18

45/46 Rom. 7, 11

28/29 Lex – gratiam] AVG., *Epist.* 145, 3 (p. 268)  
 LOMB., *In epist. Pauli* II ad Cor. 3, 4 (col. 24A)

37/38 non – concupiscentiam] PETR.

24 sic] si P<sup>l</sup>

25 uinum] unum B

quartana] quaterna P<sup>l</sup>34 Sic] et add. P<sup>l</sup>36 adsit] scripsi, absit R<sup>l</sup> B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T40 I<sup>o</sup>] scripsi, II<sup>o</sup> R<sup>l</sup> B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T

scientiam – do-

lorem] om. B

46 Dicitur] Dum B

etiam] enim B P<sup>l</sup>48 Ita] Itaque B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T

48/49 administrantur] amministratur B T

50 neque] nec T

51 ut] om. a.c. R<sup>l</sup>

- Ad ultimo obiectum respondendum quod procul dubio Apostolus innuit legem euacuari, sed secundum cerimonialia et figuratiua, non secundum moralia. Ait enim de cerimonialibus et figuratiuis ad Rom.: *in Christo*  
 55 *enim Ihesu neque circumcisio aliquid ualet neque preputium*. Et in Euuangelio secundum Marchum dicitur: *ecce, quid faciunt discipuli tui sabbatis quod non licet?* Et in Euuangelio secundum Lucam: *in quamcumque ciuitatem intraueritis et susceperit uos, manducate que apponuntur uobis*. Vnde Paulus de figuratiuis dicit ad Gal.: *si ea que ego destruxi iterum reedifico,*  
 60 *preuaricatore me constituo*. De moralibus uero que in Euuangelio confirmantur et consummantur ait ad Gal.: *omnis lex in uno sermone impletur: diliges proximum tuum sicut te ipsum, nam non adulteraberis, non occides, non falsum testimonium dices; et si quod est aliud mandatum, in hoc uerbo instauratur*.  
 65 Verumptamen, licet ritum legis in cerimonialibus et figuratiuis non teneamus, auctoritates tamen illius tenemus et tenere debemus, et eis utimur ne prophetias extinguamus, quia que in lege facta sunt, omnia in umbram facta sunt futurorum, secundum illud ad Hebr.: *umbram habens lex futurorum bonorum*. Et secundum illud: *omnia in figura contingebant*  
 70 *illis*. Quod enim prophetie spernende non sint, insinuat Apostolus dicens: *spiritum nolite extinguere, prophetias nolite spernere*.

- Quod ergo dicit Apostolus quod *ministratio mortis*, etc., ad litteram sic sane intelligitur. *Si ministratio mortis*, id est ueteris legis que morte corporali puniebat peccantes et preuaricatoribus mortem inferebat, *litteris deformata*, id est plene scripta, si quis eam spiritualiter intelligeret in *lapidibus*, id est in tabulis lapideis uel in duris cordibus ad capiendum et amandum, *fuit in gloria* ministro Moysi *ita ut filii Israel non possent | intendere aciem*  
 75 *uisus sui in faciem Moysi propter gloriam* uultus eius, id est propter splendorem uultus eius, quia figurabat eum quem *nemo uidit nunquam, que gloria euacuatur*, quia in Moyse statim transiuit, *quomodo non magis ministratio spiritus*, id est noui Testamenti in quo datur spiritus, *erit in gloria?*  
 80

fol. 122va

54/55 rectius Gal. 6, 15      56/57 Marc. 2, 24      57/58 Luc. 10, 8      59/60 Gal. 2, 18  
 61/62 omnis – ipsum] Gal. 5, 14      62/64 nam – instauratur] Rom. 13, 9  
 68/69 Hebr. 10, 1      69/70 I Cor. 10, 11      71 I Thess. 5, 19-20      79 Ioh. 1, 18

52 obiectum] abiectum B      quod] quia B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      54 cerimonialibus] criminalibus  
 T      55 enim] om. T      56 Marchum] Matheum T      59 ea que ego] ego ea que P<sup>1</sup>  
 destruxi] distraxi B, destraxi P<sup>1</sup>      62 nam] in add. B      adulteraberis] adulterabis P<sup>2</sup>  
 63 mandatum] mandatur B P<sup>2</sup> T      65 cerimonialibus] sermonialibus T      67 extin-  
 guamus] extingamus R<sup>1</sup>      74 peccantes] peccatores P<sup>1</sup>      75 intelligeret] et add. B T  
 76 id est] et R<sup>1</sup> B P<sup>2</sup>      77 gloria] et add. B      possent] possint P<sup>1</sup>      79 figurabat]  
 figuraba R<sup>1</sup>      nunquam] unquam B P<sup>2</sup>      81 erit in gloria] in gloria erit P<sup>1</sup>

Vel hec gloria uultus Moysi spiritualis intelligencia est, in quam non pos-  
sunt intendere Iudei. Velamen uero positum super faciem Moysi cerimonia-  
lia sunt. Hec est gloria Moysi *que euacuatur*, et tantum interest inter glo-  
85 riam Moysi et gloriam Christi quantum interest inter umbram et radium,  
inter figuram et figuratum, inter ymaginem et ueritatem.

Si ergo, o heretice, uel quicumque alii, uis uenire ad radium, non res-  
puas umbram; si uis uenire ad figuratum, figuram non condempnes; si ad  
ueritatem, ymaginem non respuas ut malam. Illis utere ut amminiculo, ut  
90 ductore hoc, id est radium figuratum, et ueritatem amplectere.

Quod autem lex sit bona et patres ueteris Testamenti boni fuerint, pro-  
batur per Scripturam. Matheo: *diliges Dominum Deum tuum et proximum  
tuum sicut teipsum; in hiis duobus mandatis tota lex pendet, et prophete.*  
Ergo in bono tantum pendent. Item in Euuangelio Marchi: *bene irritum*  
95 *facitis mandatum Dei, ut traditionem uestram seruetis; Moyses enim dicit:*  
*honora patrem tuum.* Ergo dictum Moysi est dictum Dei, et mandatum  
eius est mandatum Dei. Item in Luc. XVI<sup>o</sup>: *habent Moysen et prophetas,*  
*audiant illos.* Item in Luca, circa finem: *incipiens a Moyse et prophetis*  
*interpretabatur illis Scripturas que de ipso erant.* Et in Iohanne: *scrutamini*  
100 *Scripturas in quibus putatis uitam eternam esse, et ille sunt que testimonium*  
*perhibent de me.* Item Iacobus: *exemplum accipite, fratres, laboris et pacien-*  
*tie prophetarum qui locuti sunt in nomine Domini.* Et Petrus: *de qua salute*  
*exquisierunt et scrutati sunt prophete.* Et in secunda Petri: *habetis firmiorem*  
*propheticum | sermonem cui benefacitis attendentes quasi lucerne lucenti in*  
105 *caliginoso loco.* Item in eadem: *Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti*  
*Dei homines.* Et ad Rom. in principio: *Paulus, seruus Ihesu Christi, uocatus*  
*apostolus, segregatus in Euuangelium quod ante promiserat per prophetas suos*  
*in Scripturis sanctis de filio suo.* Item ad Rom.: *lex quidem sancta et man-*  
*datum sanctum, iustum et bonum.* Et in eodem: *scimus quod lex spiritualis*  
110 *est.* Item II<sup>a</sup> ad Cor.: *habentes eundem spiritum fidei.* Sicut scriptum est in  
Psalmo: *credidi propter quod locutus sum, et nos credimus propter quod et*

fol. 122vb

92/93 Matth. 22, 39-40      94/96 Marc. 7, 9-10      97/98 Luc. 16, 29      98/99  
Luc. 24, 27      99/101 Ioh. 5, 39      101/102 Iac. 5, 10      102/103 I Petr. 1, 10  
103/105 II Petr. 1, 19      105/106 II Petr. 1, 21      106/108 Rom. 1, 1-3      108/109  
Rom. 7, 12      109/110 Rom. 7, 14      110 II Cor. 4, 13      111 credidi – sum] Ps.  
115, 1, II Cor. 4, 13      111/112 et<sup>1</sup> – loquimur] II Cor. 4, 13

85 radium] tactum T      87 o] om. P<sup>l</sup>      89 ut<sup>2</sup>] uel T      91 boni fuerint] sint boni  
P<sup>l</sup>, boni fiunt T      94 Marchi] mandati T      96 dictum<sup>1</sup>] est add. a.c. R<sup>l</sup>      est] om. T  
97 est] om. P<sup>l</sup>      in] om. a.c. R<sup>l</sup>      habent] hunc T      102 prophetarum] prophetas  
T      104 lucenti] et add. T      105 eadem] eodem in add. T      inspirante] inspirati T  
106 Ihesu Christi] Christi Ihesu B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T

*loquimur.* Ergo idem spiritus fuit in Daud qui et in Paulo. Item ad Cor., sicut dicit Dominus: *quoniam inhabitabo in illis.* Ergo Deus erat in Ezechiele cuius hec scriptura est. Item in Actibus Apostolorum: *qui accepistis*  
 115 *legem in dispositione angelorum.* Ergo Moyses cum angelis loquebatur, non cum diabolo. Item ad Galatas: *lex aduersus promissa Dei? Absit.* Item ad Gal.: *lex ordinata est per angelos in manu mediatoris.* Et ibidem: *lex pedagogus noster fuit in Christo.* I<sup>a</sup> ad Timotheum: *scimus quia bona est lex, si quis ea legitime utatur.* Ad Hebreos: *et Moyses fidelis erat in tota domo eius*  
 120 *tanquam famulus in testimonium eorum que dicenda erant, Christus uero tanquam filius in domo.*

Acquiescite ergo impii manichei et nolite blasphemare patres ueteris Testamenti neque scripturas eorum, quia Spiritu Sancto inspirante locuti sunt. Scripturas etiam noui Testamenti non exponatis peruerse, sed anteceden-  
 125 tia et subsequencia ipsam Scripturam quam exponere intenditis attendite, et etiam alias scripturas noui Testamenti, et per hoc ad ueram intelligentiam poteritis peruenire. Aperiat ergo Dominus nobis et uobis sensum ut intelligamus Scripturas, ut ad agnitionem ueritatis perueniamus operante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit in secula seculorum. Amen.

---

113 II Cor. 6, 16      113/114 Ezechiele – est] cfr Ez. 37, 27      114/115 Act. 7, 53  
 116 Gal. 3, 21      117 Gal. 3, 19      117/118 Gal. 3, 24      118/119 I Tim. 1, 8  
 119/121 Hebr. 3, 5-6

---

113 Dominus] Apostolus T      quoniam] qui P<sup>2</sup>      illis] eis P<sup>1</sup> T      Deus] Dominus P<sup>1</sup>  
 114 hec scriptura est] est hec scriptura B P<sup>1</sup> T      120 testimonium] testimonio T      121  
 tanquam filius] filius tanquam T      122 ueteris] ueteri B      123 neque] nec B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T  
 inspirante] ispirate R<sup>1</sup>      126/127 intelligentiam] penitentiam T      129 Amen] om. P<sup>2</sup>

## SERMO VI

Ad Gal. III<sup>o</sup>: *Conclisit Scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Ihesu Christi daretur credentibus.*

- Heretici sicut ceci ad hanc auctoritatem offendunt uolentes probare per hanc auctoritatem uetus Testamentum esse malum et a diabolo, dicentes
- 5 quod hic nomine Scripture Apostolus intelligit legem scriptam, et per hoc quod dicit *omnia* intelligitur homo, sicut et per omnem creaturam, cum dicit Dominus Marcho in fine: *predicate Euuangelium omni creature*. Et per hoc concludit hereticus quod ex quo *Scriptura* concludit *omnia sub peccato*, id est hominem, ergo lex scripta mala est, ergo cauenda est ut res mala.
- 10 Ad quod dicendum est quod uerum est quod dicit Apostolus, nec tamen lex mala est. Non enim intelligendum est *conclisit*, id est inclusit, id est in peccatum induxit, sed *conclisit*, id est conclusa ostendit. Non enim lex peccatum iubet, immo peccatum prodit et prohibet. Vnde Apostolus ad Rom. VII<sup>o</sup>: *nam concupiscenciam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret: non*
- 15 *concupisces*. Data est enim lex propter transgressionem, ut peccata notando transgressionem innueret et de transgressionem conuinceret transgressores. Data est ut peccatum ostenderet, non auferet, ut ostensa egritudine medicus quereretur. Vnde hic subiungitur: *ut promissio ex fide Ihesu Christi daretur credentibus*. Et nota quod idem dicit hic Apostolus quod in Epis-
- 20 tola ad Rom.: *conclisit Deus omnia in incredulitate ut omnium misereatur*. Cognitis enim peccatis per legem, conclusi sunt, id est conclusi esse monstrantur, ut se excusare non possint eo quod scienter peccauerunt, sed

---

**Trad. text.** *R*<sup>1</sup>, fol. 130vb-131vb ; *B*, fol. 247vb-248va ; *P*<sup>1</sup>, fol. 343rb-344ra ; *P*<sup>2</sup>, fol. 95rb-96va ; *T*, fol. 279vb-280va

---

1/2 Gal. 3, 22      7 Marc. 16, 15      14/15 Rom. 7, 7      20/21 Rom. 11, 32

---

**rubr.** Sermo eadem XIII<sup>a</sup> dominica. Contra hereticos *R*<sup>1</sup>, Sermo in XIII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *B*, Sermo in XIII dominica contra hereticos *P*<sup>2</sup>, Sermo XIII<sup>a</sup> post Pentecostem *T* 1/2 Ad Gal. III<sup>o</sup> – credentibus] Conclisit – Gal. III<sup>o</sup> *P*<sup>1</sup> 3 sicut] sint *T* 3/4 uolentes – auctoritatem] *om. B* 10 est<sup>1</sup>] *om. P*<sup>1</sup> 11 id<sup>1</sup>] est *B* inclusit, id est in] *om. P*<sup>1</sup> est<sup>4</sup>] conclusio id est *add. B* 15 enim] autem *P*<sup>1</sup> ut] et *T* 16 innueret] innuerat *P*<sup>1</sup> 17 auferet] auferret *B P*<sup>1</sup> *T*, auferret *P*<sup>2</sup> 17/19 ut<sup>2</sup> – credentibus] *om. T* 20 in] *om. R*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup> omnium] omni *P*<sup>1</sup> 22 monstrantur] uidentur *T*

quererent misericordiam. Vnde subiungit: *ut omnium* | *misereatur*. Si enim fol. 131ra  
lex mala est quia *conclisit omnia sub peccato*, ergo et Deus malus est quia  
25 *omnia in incredulitate conclisit*.

Item, si lex mala est quia *conclisit omnia sub peccato*, ergo ipsa eadem  
bona est quia sub ea custodiebantur *conclusi in illam fidem* que post *reue-*  
*landa erat*. Et ita lex simul mala est et bona. Quod est impossibile.

Item opponit hereticus. Dicit Apostolus ad Gal.: *cum cognoueritis*  
30 *Deum, immo cogniti sitis a Deo, quomodo conuertimini iterum ad infirma*  
*et egena elementa quibus denuo seruire uultis?* Ecce hic agit Apostolus de  
lege scripta et illam appellat elementa, et elementa egena et infirma. Ergo,  
cum lex infirma et egena sit, inutilis est. Ergo abicienda est tanquam inu-

35 Item hoc dicendo Galatis, qui gentiles erant et superstitioni ydolatrie  
deseruierant, innuit Apostolus par scelus esse ydolatriam et obseruantiam  
legis. Ideo enim dicit *iterum*, ideo etiam dicit *denuo*, ut ostendat quod  
non distat modo lex post Christum ab antiqua ydolatria. Non ergo seruari  
debet.

40 Solutio. Dicimus quia reuera lex *infirma est et egena*. *Infirma*, quia non  
plene iustificat. *Egena*, quia non per se iuuat sed per gratiam. Non tamen  
inutilis est, quia facit cognoscere infirmitatem qua cognita homo humilie-  
tur et fortior sit ut sciat quid agere debeat et a quo cauere. Non ergo abi-  
cienda est lex tanquam inutilis.

45 Ad hoc quod dicit Apostolum uerbis istis innuere obseruantiam legis pec-  
catum esse pene par seruituti ydolorum, loquitur de ceremonialibus, non de  
moralibus. Vnde dicit ad Gal.: *si enim que destruxi iterum reedifico, preua-*  
*ricatorem me constituo*.

Item opponit hereticus. Dicit Paulus ad Gal.: *state ergo et nolite iterum*  
50 *iugo seruitutis contineri*. Iugum seruitutis appellat legem.

Solutio ad hoc ut in proximo. Vnde ibi subiungit: *testificor autem omni*  
*homini circumcidenti se quoniam debitor est uniuerse legis faciende*. Manifes-  
tum est ergo quod de ceremonialibus loquitur.

25 Gal. 3, 23      29/31 Gal. 4, 9      47/48 Gal. 2, 18      49/50 Gal. 5, 1      51/52  
Gal. 5, 3

23 quererent] querent B P<sup>2</sup> T, querant P<sup>1</sup>      omnium] omni P<sup>1</sup>      23/26 Si – Item] om.  
T      23 Si] Non P<sup>1</sup>      25 in] om. R<sup>1</sup> P<sup>1</sup> P<sup>2</sup>      26 si] enim add. T      27 conclusi]  
inclusi P<sup>1</sup>      30 Deum] Dominum T      immo] om. T      31 elementa] egena et in-  
firma add. T      Apostolus] om. P<sup>1</sup>      32 egena et infirma] infirma et egena P<sup>1</sup>      35  
superstitioni] superstitiosi et P<sup>1</sup>      36 esse] et add. P<sup>1</sup> T      37 etiam] om. T, enim B  
40 quia] quod P<sup>1</sup>      45 Apostolum] Apostolus P<sup>1</sup>      istis] illis P<sup>1</sup>      46 esse] est T  
pene] pone P<sup>1</sup> T      ydolorum] dolorum est T      50 seruitutis] seruituti P<sup>1</sup>      52 uni-  
uerse legis] legis uniuerse T      53 ceremonialibus] ceremonialibus T



Item opponit hereticus: *si Spiritu ducimini, non estis sub lege*. Ergo, a destructione consequentis, si sub lege estis, | Spiritu non ducimini. Set ualde bonum est Spiritu duci. Ergo ualde malum est esse sub lege. fol. 131rb

Ad hoc solue ut prius et adde: qui Spiritu ducitur non est sub lege, quia *lex non est posita iustis sed iniustis*. Sub lege enim est qui timore supplicii quod lex minatur, non amore iustitie, a malo abstinet. Reus uoluntate nondum liber nec alienus a uoluntate peccandi.

Item opponit hereticus. Dicit Apostolus ad Gal.: *ex operibus legis non iustificatur omnis caro*. Ergo lex est inutilis. Ergo, uel opera legis bona non sunt, uel bonis operibus retributio non debetur.

Solutio. Hoc intelligitur de operibus legalibus, ut de sacrificiis et de aliis figuratiuis, non de moralibus. Et hoc etiam dicit quia *non iustificabitur homo nisi per fidem Ihesu Christi*, sine qua etiam moralia frustrantur, quia *sine fide impossibile est placere Deo*.

Item opponit hereticus. Dicit Apostolus ad Gal.: *si per legem iusticia, ergo Christus mortuus est gratis*. Ergo per legem non est iusticia.

Solutio. Iusticia non est per legem sine gratia. Non tamen lex inutilis est, quia ostendit egritudinem et facit querere medicum.

Item opponit hereticus. Dicit Apostolus ad Gal.: *quicumque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt*. Sed malum est sub maledicto esse. Ergo malum est sub lege esse.

Ad hoc solue ut prius et adde quod hoc dicit propter penas temporales quas inferebat lex transgressoribus, iuxta illud: *maledictus omnis qui non permanserit in omnibus que scripta sunt in libro legis* huius. Et *maledictus omnis qui pendet in ligno*. Intelligitur enim hoc de maledictione pene.

Item opponit hereticus. Dicit Apostolus ad Gal.: *lex non est ex fide*. Set *omne quod non est ex fide, peccatum est*, sicut idem Apostolus dicit ad Rom. Ergo lex est peccatum.

Solutio. Dicendum quod fides dissimiliter accipitur in propositione et in assumptione cum dicitur *lex non est ex fide*; is est sensus: id est non

54 Gal. 5, 18      58 I Tim. 1, 9      61/62 Gal. 2, 16      65/66 Gal. 2, 16      67 Hebr. 11, 6  
68/69 Gal. 2, 21      72/73 Gal. 3, 10      76/77 Gal. 3, 10      77/78 Gal. 3, 13  
79 Gal. 3, 12      80 Rom. 14, 23

58/60 Sub – peccandi] PETR. LOMB., *In epist. Pauli ad Gal.* 5, 17-21 (col. 158D-159A)

54/55 a destructione] ad destructionem P<sup>1</sup>      56 esse sub lege] sub lege duci T      58 posita – iniustis] ponit in iustis set T      62 iustificatur] iustificabis B      non] om. a.c.  
R<sup>1</sup>      64 de<sup>3</sup>] om. P<sup>1</sup>      65 figuratiuis] figuratis P<sup>1</sup> T<sup>1</sup>      quia] quod P<sup>1</sup>      73 sub<sup>1</sup>] ex P<sup>1</sup>  
76/78 non – qui] om. R<sup>1</sup> P<sup>2</sup>      78 enim hoc] hoc enim B      enim] om. T<sup>1</sup>  
83/84 is – fide] om. a.c. R<sup>1</sup>      83 is] ut est P<sup>1</sup>, id est T<sup>1</sup>

- est ex fide ut pro futuris que speranda sunt ex amore impleatur, sed pro  
 85 presentibus ex timore. Et hoc innuit Apostolus cum immediate subiungit:  
*sed qui fecerit ea, uiuet in illis.* Quod autem dicitur in assumptione: *omne*  
*quod non est ex fide, peccatum est*, fides | sumitur pro conscientia, ut sit sensus: *omne quod non est ex fide*, id est quod est contra fidem, id est contra  
 90 conscientiam. Non tamen omne quod est ex fide, id est quod fit secundum  
 fidem, id est conscientiam, est bonum, quia ignorantia non iuuat sed nocet.  
 Vnde in Iohanne: *uenit hora in qua omnis qui persequitur nos arbitretur se*  
*obsequium prestare Deo.* Et ad primum argumentum datur talis instantia:  
*omne quod non est ex fide, peccatum est.* Sed Deus non est ex fide, ergo  
 Deus peccatum est.
- 95 Item opponit hereticus. Dicit Apostolus ad Gal.: *Christus redemit nos de*  
*maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Ergo lex est maledicta.  
 Solutio patet ex premissis.
- Item opponit hereticus. Dicit Apostolus ad Hebr.: *reprobatio fit preceden-*  
*tis mandati propter infirmitatem eius et inutilitatem; nichil enim ad per-*  
 100 *fectum adduxit lex.* Ecce hic precedens mandatum appellat legem et ipsum  
 dicit esse reprobatum. Et non mentitur Apostolus qui uerax est et est dis-  
 cipulus ueritatis. Ergo lex reprobata est. Non ergo seruanda. Item ipsam  
 dicit inutilem, et uerum dicit. Ergo inutilis est. Ergo tanquam inutilis est  
 abicienda.
- 105 Solutio. Dicendum quia reuera lex reprobatur, sed non propter malignita-  
 tem uel maliciam eius, ut heretici mentiuntur, sed propter infirmitatem eius  
 quam dum stetit habuit quia nondum plene iustificare potuit, et propter  
 inutilitatem eius quam modo habet. Non solum modo enim infirma est,  
 immo etiam dampnosa si teneatur in cerimonialibus et figuratiuis. Etiam  
 110 non modo est inutilis, sed etiam tunc ante aduentum Christi quoad per-  
 fectionem.
- Item opponit hereticus. Dicit Apostolus ad Hebr.: *nam si illud prius a*  
*culpa uacasset, non utique secundi locus inquireretur.* Per hoc ostendit uetus  
 Testamentum non uacasse a culpa, et ita culpam in eo fuisse.

86 Gal. 3, 12  
Hebr. 7, 18-19

91/92 Ioh. 16, 2  
112/113 Hebr. 8, 7

93 Rom. 14, 23

95/96 Gal. 3, 13

98/100

86 dicitur] dicit *P<sup>l</sup>* omne] esse *T* 87 pro] ex *T* 89 tamen] tantum *a.c.* *R<sup>l</sup>*  
 omne] *om.* *P<sup>l</sup>* *T* ex] de *P<sup>l</sup>* 97 Solutio] Sic *T* premissis] predictis *P<sup>l</sup>* 100  
 precedens] precedere *P<sup>l</sup>* 101/103 Et<sup>1</sup> – dicit<sup>1</sup>] *om.* *T* 105 Solutio] Sic *T* 106  
 uel] seu *T* 107/108 dum – quam] *om.* *B* 107 nondum] munde *P<sup>2</sup>* 108 modo  
 enim] enim modo *B* *P<sup>l</sup>* *P<sup>2</sup>* *T* 109 dampnosa] dampnata *P<sup>l</sup>* 112 Apostolus] Herucus  
 (?) *B*

115 Ad hoc dicendum quod non hoc dicit ut uetus Testamentum culpam  
habeat, sed illis quibus datum est culpam habent ex transgressione ipsius.  
Vnde | sensus est: *si a culpa uacasset*, id est si a culpa uacare fecisset, hoc est fol. 131vb  
si perfecte mundasset hominem ut inculpabiles essent obseruatores ipsius,  
*non utique secundi locus*, id est oportunitas, *inquireretur* a Deo, qui paula-  
120 tim instruxit per legem et edificauit per prophetas, ut post daret perfectum  
Testamentum quod consummaret.

Nec mireris, o heretice, si dicatur uetus Testamentum reprobatum a  
Deo post passionem Christi et resurrectionem et manifestationem ueritatis  
quoad cerimonialia, licet datum fuisset a Deo, quia in nouo Testamento  
125 hoc idem reperies. Primo enim dixit Christus Apostolis suis: *in uiam gen-  
tium ne abieritis*. Postea precepit eis: *ite, docete omnes gentes baptizantes eos  
in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Item: *predicate Euuangelium  
omni creature*. Item quod indulsit Dominus discipulis suis ne ieiunarent  
donec cum illis esset in carne. Postea ieiunauerunt ex eius precepto. Iterum  
130 tradidit illis formam baptizandi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.  
Postea dispensauit cum eis per Spiritum Sanctum ut baptizarent in nomine  
Ihesu Christi.

Resipisce ergo et noli blasphemare legem Dei, sed umbram relinque et ueri-  
tatem assume, *et stultas questiones et genealogias et contentiones et pugnas*  
135 *legis deuota*, que sunt *inutiles et uane*, ut dicit Apostolus, id est questiones  
cerimonialium, que sunt stulte et inutiles et uane post exhibitionem uerita-  
tis, cui adhere, ut ueritas te liberet, Ihesus Christus scilicet Dominus nos-  
ter, qui dicit: *ego sum ueritas*, qui cum Deo Patre et Spiritu Sancto uiuit in  
secula seculorum. Amen.

125/126 Hebr. 10, 5      126/127 Matth. 28, 19      127/128 Marc. 16, 15      134/135  
Tit. 3, 9      138 Ioh. 14, 6

116 illis] illi R<sup>1</sup>      118 ut] om. B      essent] et add. P<sup>1</sup>      123 Christi] om. P<sup>1</sup>  
T      resurrectionem] Christi add. T      128 quod] om. B P<sup>1</sup> T      indulsit] iniunxit P<sup>1</sup>  
130 illis] eis P<sup>1</sup>      Sancti] om. P<sup>1</sup>      133 Resipisce] Respice B P<sup>1</sup>      134 genealogias]  
genealogias P<sup>2</sup>      et pugnas] om. B      137 scilicet] om. T      138 uiuit] et regnat Deus  
B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      139 Amen] etc. T

## SERMO VII

Ad Gal. III<sup>o</sup>: *Conclisit Scriptura omnia sub peccato.*

Hac auctoritate et consimilibus nititur hereticus probare uetus Testamentum esse malum et esse a diabolo, ut in precedenti sermone habitum est, in quo respondimus aucto|ritatibus quibus hoc probare nituntur. In  
5 hoc autem intendimus probare uetus Testamentum, una cum lege Moysi et prophetis, semper bonum extitisse atque sanctum. Et hoc intendimus probare per Scripturas noui Testamenti. Et hoc quinque modis.

Primus modus est quia uetus Testamentum a bono fonte processit, id est a bono Deo, et ita bonum est. Quod Deus ueteris Testamenti bonus sit probatur, quia simpliciter in nouo Testamento nominatur Deus, quare bonus Deus intelligendus est, maxime cum in bonis nominetur exemplis, Matheo XII<sup>o</sup>: *quomodo intrauit in domo Dei?* Et XV<sup>o</sup>: *quare et uos transgredimini mandatum Dei propter traditiones uestras?* Nam Deus dixit: *honora patrem tuum*, etc. Item nominatur Deus per huiusmodi uerba ueteris Testamenti  
15 que bonitatem diuinam insinuant, Matheo XIX<sup>o</sup>: *non legistis quia qui fecit homines, ab initio masculum et feminam fecit eos?* Et concludit: *quod Deus coniunxit, homo non separet*. Ergo ille Deus de quo dicit Moyses in ueteri Testamento quod fecit homines, ille est de quo precepit Christus in nouo quod eius coniunctiones nemo separaret. Ergo Deus bonus est. Alias  
20 enim dixisset: quod Deus non bonus coniunxit, homo separet. Item Ioh.

**Trad. text.** *R*<sup>1</sup>, fol. 131vb-133rb ; *B*, fol. 249rb-250ra ; *P*<sup>1</sup>, fol. 344vb-345vb ; *P*<sup>2</sup>, fol. 97vb-99rb ; *T*, fol. 281rb-282ra

**1** Gal. 3, 22      **12** Matth. 12, 4      **12/14** Matth. 15, 3-4      **15/16** Matth. 19, 4  
**16/17** Matth. 19, 6

**3** in precedenti sermone] cfr *supra*, sermo VI

**rubr.** Sermo eadem XIII<sup>a</sup> dominica. Contra hereticos *R*<sup>1</sup>, Sermo in dominica XIII<sup>a</sup> post Pentecosten. Contra hereticos *B*, Sermo in XIII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten contra hereticos *P*<sup>2</sup> fol. 97vb, Sermo in XIII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *P*<sup>2</sup> fol. 98ra, XIII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *T*      **1** Ad Gal. III<sup>o</sup> – peccato] Conclisit – ad Gal. III<sup>o</sup> *P*<sup>1</sup>      **4** auctoritatibus] quas *add. T*      hoc] ho *T*      **5** uetus Testamentum] Testamentum uetus *T*      **12** XII<sup>o</sup>] VII<sup>o</sup> *T*      **13** uestras] non *add. T*      Nam] *om. P*<sup>1</sup>      Deus] Dominus *a.c. R*<sup>1</sup>, Dominus *P*<sup>1</sup>      **14** Deus – Testamenti] per huiusmodi uerba Deus ueteris Testamenti *B*, Deus ueteris Testamenti per huiusmodi uerba *P*<sup>1</sup>, Dominus per uerba ueteris Testamenti *T*      **16** quod] quos *T*, quid *B*, ergo *add. B P*<sup>1</sup> *T*      **19** separaret] separet *T*      Deus bonus] bonus Deus *B P*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup> *T*      **20** quod] quos *B T*

- VIII<sup>o</sup>: *est Pater meus qui glorificat me quem uos dicitis quod Deus noster est.* Ergo bonus fuit Deus Iudeorum si fuit pater Domini nostri Ihesu Christi. Item ad Rom. I<sup>o</sup>: *segregatus in Euuangelium Dei*, quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo. Ergo bonus Deus fuit qui  
 25 locutus est in ueteri Testamento. Malus enim deus non est pater Domini nostri Ihesu Christi nec sue scripture dicerentur sancte, sed prophane. Item ad Rom. II<sup>o</sup>: *qui in lege gloriaris, per preuaricationem legis Deum inhonoras.* Hic reprehendit Apostolus Iudeum quod inhonorabat Deum legis mosayce non seruando illam. Ergo bonus Deus fuit; alias commendasset  
 30 Iudeum si eius, id est diaboli, uoluntatem non | obseruasset. Item ad Rom. IX<sup>o</sup>: *numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit*, etc. Ergo Deus, apud quem non est iniquitas, locutus est Moysi. Ergo bonus Deus fuit. Item Actibus III<sup>o</sup>: *Deus Abraham et Deus Ysaac et Deus Iacob, Deus patrum nostrorum glorificauit filium suum Ihesum.* Ergo fuit optimus Deus  
 35 patrum ueteris Testamenti, quia fuit pater Domini nostri Ihesu Christi. Item Actibus VII<sup>o</sup>: *uiri patres et fratres audite: Deus glorie apparuit patri nostro Abraham cum esset in Mesopotamia*, usque: *ibi audientes autem hec*, etc. Ergo bonus fuit Deus ueteris Testamenti si fuit Deus glorie et si dedit legem Moysi per angelos, ut ibi legitur.  
 40 Secundo modo probatur uetus Testamentum esse bonum quia Christus et Apostoli atque discipuli noui Testamenti rationes suas firmauerunt per scripta ueteris Testamenti et sanctorum eius, prout in multis locis noui Testamenti reperies, ut Matheo III<sup>o</sup>, qui respondens dixit: *non in solo pane uiuit homo*, etc. Et infra scriptum est: *non temptabis Dominum*  
 45 *Deum tuum.* Et infra: *Dominum Deum tuum adorabis.* Hec tria testimonia sunt in lege Moysi. Primum est in Deuteronomio VIII<sup>o</sup>; secundum in eodem VI<sup>o</sup>; tertium in eodem V<sup>o</sup>. Item Dominus Ihesus Matheo XII<sup>o</sup>: *at ille dixit eis: non legistis quid fecerit Dauid quando esurii?* Quod est in I<sup>o</sup>

21 Ioh. 8, 54    23 Rom. 1, 1    27/28 Rom. 2, 23    31 Rom. 9, 14-15    32  
 apud – iniquitas] cfr Ps. 91, 16, Rom. 9, 14    33/34 Act. 3, 13    36/37 Act. 7, 2  
 37 Act. 7, 54    43/44 Matth. 4, 4    44/45 Matth. 4, 7    45 Matth. 4, 10    46  
 Deuteronomio VIII<sup>o</sup>] cfr Deut. 8, 3    47 in eodem VI<sup>o</sup>] cfr Deut. 6, 16    in eodem V<sup>o</sup>]  
 cfr Deut. 5, 9    47/48 Matth. 12, 3    48/49 in I<sup>o</sup> Reg. XXI<sup>o</sup>] cfr I Reg. 21, 5

32 apud – iniquitas] AVG., *In Psalm. 61, 21* (p. 789) et alibi

21 quod Deus] Deus quod P<sup>2</sup>    noster] uester B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T    22 Ihesu] Ihesus R<sup>1</sup>    23  
 Euuangelium] Euuangelio T    31 IX<sup>o</sup>] scripsi, VIII R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T    32 bonus] unus R<sup>1</sup>  
 bonus Deus] Dominus bonus B    33 et<sup>1</sup>] om. P<sup>1</sup>    et<sup>2</sup>] om. P<sup>1</sup>    37 autem] om. P<sup>1</sup>  
 hec] hoc R<sup>1</sup> P<sup>2</sup>    45 Deum<sup>2</sup>] om. T

- Reg. XXI°. Item idem XVIII°: *non legistis quia qui fecit ab initio masculinum et feminam?*, etc. Hoc est in Genesi I°. Item idem Matheo XXII°: *non legistis quod dictum est a Deo dicente uobis: ego sum Deus Abraham, Deus Ysaac et Deus Iacob?*, etc. Hoc est in Exodo III°. Item ad Rom. XI°: *an nescitis in Helya quid dicit scriptura? Quemadmodum interpellat Deum aduersus Israel*, etc.? Hoc est in III° Reg. XIX°. Item ad Gal. III°: *scriptum est Abraham duos filios habuit*. Hoc est in Gen. XXI°. Item ad Hebr. III°: *dixit enim in quodam loco de die septimo*. Hoc est in Gen. II°. | Item fol. 132va  
Matheo I°: *hoc autem totum factum est ut adimpleretur quod dictum est per prophetam dicentem: ecce uirgo concipiet*. Hoc est in Ysa. VII°. Idem II°: *sicut scriptum est per prophetam: et tu Bethleem*, etc. Hoc est in Michea  
60 V°. Item in eodem: *tunc adimpletum est quod dictum est per Ieremiam dicentem: uox in Rama*, etc. Hoc est in Ieremia XXXI°. Item in eodem: *ut adimpleretur quod dictum est per prophetam quoniam Nazareus uocabitur*, Ysa. XI°. Item Matheo XXII°: *quomodo ergo Dauid in Spiritu*, etc. In Psalmo: *dixit Dominus*, etc. Item XXIII°: *cum ergo uideritis*, etc. Dan.  
65 IX°. Item in eodem: *hoc autem totum factum est ut adimplerentur Scripture prophetarum*. Item Marcho I°: *sicut scriptum est in Ysaia*, XL°. Item Ioh. VI°: *est scriptum in prophetis: erunt omnes docibiles Dei*. Item Actibus II°: *hoc est quod dictum est*, etc., Ioel. II°. Item VII°: *sicut scriptum est in libro prophetarum*.
- 70 Item tertio modo probatur uetus Testamentum esse bonum quia concordat cum nouo, et hoc in decem. Primo quia utrumque ostendit peccatum et

49/50 Matth. 19, 4      50 in Genesi I°] cfr Gen. 1, 27      51/52 Matth. 22, 31-32      52  
in Exodo III°] cfr Ex. 3, 6      53/54 Rom. 11, 2-3      54 in III° Reg. XIX°] cfr III Reg.  
19, 10      54/55 Gal. 4, 22      55 in Gen. XXI°] cfr Gen. 21, 2      56 Hebr. 4, 4      in  
Gen. II°] cfr Gen. 2, 2      57/58 Matth. 1, 22-23      58 in Ysa. VII°] cfr Is. 7, 14      59  
Matth. 2, 5-6      59/60 in Michea V°] cfr Mich. 5, 2      60/61 Matth. 2, 17-18      61  
in Ieremia XXXI°] cfr Ier. 31, 15      62/63 Matth. 2, 23      63 Ysa. XI°] cfr Is. 11, 1  
Matth. 22, 43      64 Ps. 109, 1      Matth. 24, 15      64/65 Dan. IX°] cfr Dan. 9, 2  
65/66 Matth. 26, 56      66 Marc. 1, 1      in Ysaia XL°] cfr Is. 40, 3      67 Ioh. 6, 45  
68 Act. 2, 16      Ioel. II°] cfr Ioel 2, 28      68/69 Act. 7, 42

49 Reg.] Ro. P<sup>1</sup>, om. P<sup>2</sup>      XVIII°] scripsi, XVIII° R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      50 est] om. R<sup>1</sup> P<sup>2</sup>  
I°] II° T      51 quod] quid T      52 XI°] scripsi, X° R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      53 scriptura]  
scriptum T      Deum] scripsi, Deus R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      54 XIX°] scripsi, XVIII° R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup>  
T      55 filios habuit] habuit filios R<sup>1</sup>      est] om. R<sup>1</sup>      56 III°] scripsi, III° R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup>  
P<sup>2</sup> T      57 autem] om. T      58 concipiet] et cet. add. T      59/60 Hoc – est] om. T  
61 XXXI°] scripsi, XXXII° R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      Item] Idem T      62 Nazareus] Nazarenus T  
63 Item] Idem T      Spiritu] Sancto add. T      64 etc.] Item XXIII° cum reus uocabitur  
Ysa. XI° add. T      Item] Idem Matth. T      XXIII°] XXIII° T      uideritis] uidentis T  
65 IX°] scripsi, X° R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      67 VI°] scripsi, V° R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      68 II°] scripsi, III°  
R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      est] om. a.c. R<sup>1</sup>      70 probatur] probat R<sup>1</sup> P<sup>2</sup>



detestatur et illa fieri prohibet. Secundo quia utrumque punit delinquentes. De ueteri dicit Paulus I<sup>a</sup> ad Timotheum I<sup>o</sup>: scientes *hoc quia iustis non est lex posita, sed iniustis*. De nouo dicit idem ad Rom. II<sup>o</sup>: *thesaurizas iram*  
 75 *in die ire*. Tercio quia ambo docent bona et hortantur nos ad illa. Quarto quia ambo promittunt uitam eternam bene facientibus. De nouo planum est. De ueteri habes Ioh. V<sup>o</sup>, ubi dixit Dominus Iudeis: *scrutamini Scripturas quia uos putatis in ipsis uitam eternam habere*. Quinto quia ambo procedunt ab eodem fonte, id est ab uno Deo, ut supra probatum est. Sexto quia  
 80 ambo sunt spiritualia. De nouo non est questio; de ueteri Testamento dicit Apostolus ad Rom. VII<sup>o</sup>: *scimus enim quod lex spiritualis est*. Septimo quia sicut nec nouum ita nec uetus Testamentum aduersatur promissis Dei nec ad inuicem contrariantur. Ad Gal. III<sup>o</sup>: *lex ergo aduersus promissa Dei? Absit*. Ad Rom. III<sup>o</sup>: *legem ergo destruimus per fidem? Absit. Sed legem*  
 85 *statuimus*, etc. Octauo quia ambo dedicantur per sanguinem. Ad Hebr. VIII<sup>o</sup>: *unde nec primum quidem sine sanguine dedicatum est*, etc. Nono quia utriusque sacrificia mundant ab inquinamentis. Ad Hebr. IX<sup>o</sup>: *si enim sanguis yrchorum et taurorum et cinis uitule aspersus inquinatos sanctificat*. Decimo quia uetus prohibetur contempni sicut et nouum, et redarguuntur  
 90 legis contemptores in nouo Testamento sicut et contemptores noui. Ioh. V<sup>o</sup>: *est qui accusat uos Moyses*. Et VII<sup>o</sup>: *nonne Moyses dedit uobis legem, et nemo ex uobis facit legem?*

fol. 132vb

Quarto modo probatur uetus Testamentum esse bonum quia commendatur in nouo Testamento de bonitate et utilitate tribus rationibus. Primo quia  
 95 dicitur sanctum. Ad Rom. VII<sup>o</sup>: *lex quidem sancta et mandatum sanctum et iustum et bonum*. Et in eodem: *si autem quod nolo illud facio, consentio legi, quia bona est*. Secunda ratio quia dicitur lex Dei et Testamentum Dei et mandatum Dei et mandata uite. Matheo XV<sup>o</sup>: *quare et uos transgredimini mandatum Dei propter traditionem uestram? Nam Deus dixit*, etc. Marcho  
 100 X<sup>o</sup>: *magister bone, quid faciam ut uitam eternam possideam? Ihesus autem dixit ei: precepta nosti*. Matheo XVIII<sup>o</sup>: *si autem uis ad uitam ingredi*,

73/74 I Tim. 1, 9      74/75 Rom. 2, 5      77/78 Ioh. 5, 39      81 Rom. 7, 14  
 83/84 Gal. 3, 21      84/85 Rom. 3, 32      86 Hebr. 9, 18      87/88 Hebr. 9, 13      91  
 Ioh. 5, 45      91/92 Ioh. 7, 19      95/96 Rom. 7, 12      96/97 Rom. 7, 16      98/99  
 Matth. 15, 3      100/101 Marc. 10, 17-19      101/102 Matth. 19, 17

76 eternam] et *add. B*      80 Testamento] *om. B T*      81 quod] quia *B P<sup>1</sup> T*      83/95  
 lex – sanctum] *legi non potest in P<sup>2</sup>*      86 VIII<sup>o</sup>] *scripsi, VIII<sup>o</sup> R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> T*      87 inquina-  
 mentis] iniquitate *P<sup>1</sup>*      88 uitule] utile *B*      90 contemptores noui] in noui contemp-  
 tores *T*      93/94 commendatur] commandatur *B*      94 et utilitate] *om. P<sup>1</sup>*      98/99  
 et<sup>1</sup> – Dei] *om. R<sup>1</sup> P<sup>2</sup>*      98 mandata] mandate *T*      99 Deus] Dominus *B P<sup>1</sup>*      101  
 XVIII<sup>o</sup>] *scripsi, XVIII<sup>o</sup> R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T*      ad uitam ingredi] *om. P<sup>1</sup>*

*serua mandata*. Luca II<sup>o</sup>: *sicut scriptum est in lege Domini*. Ad Rom. VII<sup>o</sup>: *condelector legis Dei*, etc. Ad Tim. I<sup>o</sup>: *scimus enim quia bona est lex*. Tercia ratio est quia uetus Testamentum dicitur sacre Scripture et sancte littere et  
 105 eloquia Dei. Ad Rom. I<sup>o</sup>: *quod ante promisit Deus in Scripturis sanctis*, etc. Et III<sup>o</sup>: *primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei*. Et II<sup>a</sup> ad Timotheum III<sup>o</sup>: *quia ab infantia sacras litteras nosti*, etc.

Quinta ratio per quam probatur uetus Testamentum esse a Deo, quia a Spiritu Sancto dicitur esse. Ad Hebr. VIII<sup>o</sup>: *tabernaculum enim factum*  
 110 *est primum*, etc., ibi: *hoc significante Spiritu Sancto*, etc. Et I<sup>a</sup> Petr. I<sup>o</sup>: *de qua salute exquisierunt | atque scrutati sunt prophete, qui de futura in uobis* fol. 133ra  
*gratia prophetauerunt scrutantes in quo uel quale tempus significaret in eis spiritus Christi*. Et II<sup>a</sup> ad Petr. I<sup>o</sup>: *non enim uoluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirante locuti sunt*. Et II<sup>a</sup> ad Tim.  
 115 III<sup>o</sup>: *omnis Scriptura diuinitus inspirata utilis est*. Hic clauditur os uestrum, o patareni, qui dicitis quod prophete quandoque Spiritu Dei, quandoque spiritu humano, quandoque spiritu diabolico sunt locuti, cum beati Apostoli Petrus et Paulus aperte dicant quod omnis prophetia est per Spiritum Sanctum promulgata. Et in Actibus I<sup>o</sup>: *oportet impleri Scripturam quam*  
 120 *predixit Spiritus Sanctus per os Dauid*. Et Actibus III<sup>o</sup>: *qui in Spiritu Sancto per os Patris nostri Dauid*, etc.

Sexta ratio quia dicitur non esse peccatum. Ad Rom. VII<sup>o</sup>: *quid ergo dicemus? Lex peccatum est? Absit*.

Septima quia adiuuat ad bonum. Ad Rom. VII<sup>o</sup>: *inuenio igitur legem*  
 125 *uolenti michi facere bonum*, etc.

Octaua quia ducit ad Christum. Ad Gal. III<sup>o</sup>: *itaque lex pedagogus noster fuit in Christo*.

102 Luc. 2, 23      103 Rom. 7, 22      I Tim. 1, 8      105 Rom. 1, 2      106 Rom. 3, 2  
 107 II Tim. 3, 15      109/110 Hebr. 9, 2      110 Hebr. 9, 8      110/113 I Petr. 1, 10-11  
 113/114 II Petr. 1, 21      115 II Tim. 3, 16      119/120 Act. 1, 16  
 120/121 Act. 4, 25      122/123 Rom. 7, 7      124/125 Rom. 7, 21      126/127 Gal. 3, 24

103 condelector legi] *scripsi*, unde lector legis *R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T* Tim.] *scripsi*, Gal. *R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup>*  
*T* 105 ante] autem *R<sup>1</sup> B P<sup>2</sup> T* 106 quidem] *om. P<sup>1</sup>* 107 nosti] *om. T* 108  
 per] propter *P<sup>1</sup>* probatur] probat *T* 109 VIII<sup>o</sup>] *scripsi*, VIII<sup>o</sup> *R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T* 111  
 scrutati sunt] *scripta sint T* in uobis] *scripsi*, noui *R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T* 112 prophetaue-  
 runt] *prophetauerint T*, *legi non potest in P<sup>2</sup>* 113/117 spiritus – beati] *legi non potest in*  
*P<sup>2</sup>* 113 Petr. I] *scripsi*, ad Timotheum II<sup>o</sup> *R<sup>1</sup>*, ad Thim. II<sup>o</sup> *B*, ad Thimo II<sup>o</sup> *P<sup>1</sup>*, Timothi.  
 II *T* allata] *ablata R<sup>1</sup> B T* 114 inspirante] *inspirati T* 116 patareni] *patereni*  
*R<sup>1</sup>*, parateni *P<sup>1</sup>* 121 Patris nostri Dauid] *Dauid Patris nostri P<sup>1</sup>* 122/124 Ad – bo-  
 num] *om. T* 124 igitur] *enim T* 126 Octaua] *Octauo B P<sup>1</sup> T* 127 Christo]  
*Ihesu add. B P<sup>1</sup> T*

Nono quia facit uitare dampnationem. Luca XVI<sup>o</sup>: *habent Moysen et prophetas*, etc.

130 Decima quia credenda sunt omnia que leguntur in ueteri Testamento. Luca ultimo: *o stulti et tardi corde ad credendum in omnibus que locuti sunt prophete!*

135 Vndecima quia que precipit bona sunt. Precepit enim *iudicium et misericordiam et fidem*, Matheo XXIII<sup>o</sup>: *reliquistis que grauiora sunt legis, iudicium et misericordiam et fidem*.

Duodecima quia ea que ibi sunt dicta et scripta et facta et gesta recitantur et autenticantur in nouo Testamento. Verbi gratia: de formatione et creatione omnium rerum, ut de die sabbati, ad Hebr. IIII<sup>o</sup>: *dixit enim in quodam loco de die septimo: et requieuit die septimo*. De ystoria deceptionis Ade et Eue, II<sup>a</sup> ad Cor. XI<sup>o</sup>: *timeo ne sicut serpens decepit Euam*, etc. Et I<sup>a</sup> ad Timotheum II<sup>o</sup>: *Adam non est se|ductus, sed mulier*. De factis ueteris Testamenti, Actibus VII<sup>o</sup> per totum. De circumcisione, ad Rom. III<sup>o</sup>. De festiuitatibus, Luc. II<sup>o</sup>: *secundum consuetudinem diei festi*. Et de sacrificiis et de aliis. De ystoria libri Regum, in Matheo et in aliis euuangelistis.

145 Tertia decima ratio est quia Christus et Apostoli eius seruauerunt que in ueteri Testamento erant mandata, Luc. II<sup>o</sup>: *postquam consummati sunt dies octo ut circumcideretur* puer, etc., oblatus fuit in templo, Luc. II<sup>o</sup>. Et ipse dicit Matheo V<sup>o</sup>: *nolite putare quoniam ueni soluere legem; non ueni legem soluere, sed adimplere*. Apostoli similiter usque ad manifestationem ueritatis 150 legem seruauerunt.

Obmutescat ergo hereticus, ne de cetero dicat uetus Testamentum esse malum uel a malo, nec blasfemet legem uel prophetas, sed potius ea ueneretur et confiteatur unum esse auctorem legis et prophetarum, Euuangelii et epistolarum Pauli, noui scilicet et ueteris Testamenti, ut sic ad salutem 155 peruenire ualeat. Ad quam nos perducere dignetur Ihesus Christus Dominus noster qui uiuit in secula seculorum. Amen.

fol. 133rb

128/129 Luc. 16, 29      131/132 Luc. 24, 25      133/134 Matth. 23, 23      134/135 Matth. 23, 23      138/139 Hebr. 4, 4      140 II Cor. 11, 3      141 I Tim. 2, 14  
142 ad Rom. III<sup>o</sup>] cfr Rom. 3, 1-2      143 Luc. 2, 42      146/147 Luc. 2, 21      147  
oblatus – templo] cfr Luc. 2, 27      148/149 Matth. 5, 17

130 Decima] Decimo B P<sup>1</sup> T      133 Vndecima] Vndecimo T      precipit<sup>1</sup>] precepit B P<sup>1</sup> T      Precepit<sup>2</sup>] precipit B P<sup>2</sup> T      134 XXIII<sup>o</sup>] scripsi, XXIII<sup>o</sup> R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T  
136 Duodecima] duodecimo T      139 deceptionis] et add. B T      140 Ade] om. P<sup>1</sup>  
144 libri] om. T      145 ratio] om. P<sup>1</sup>      146 erant mandata] mandata erant B P<sup>1</sup> T  
146/147 postquam – Luc. II<sup>o</sup>] om. B      147 circumcideretur] circumderetur P<sup>1</sup>      150  
legem seruauerunt] seruauerunt legem T      151 ne] nec B P<sup>2</sup>      153 auctorem] actorem R<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      154 et<sup>2</sup>] om. T      ut] et P<sup>1</sup>      155 nos perducere] perducere nos P<sup>1</sup>  
155/156 Dominus noster] om. P<sup>1</sup>      156 Amen] om. P<sup>2</sup>

## SERMO VIII

Luc. XVIII<sup>o</sup>: *Ite, ostendite uos sacerdotibus.*

Etsi ad litteram facta fuerunt que in hoc Euuangelio leguntur, tamen cotidie spiritualiter fiunt in ecclesia Dei. Per leprosos enim peccatores intelliguntur, quos Deus mundat a lepra peccati. Quomodo per leprosum significetur peccator inuenies in tertia dominica post octabas Epiphanie Domini  
 5 in illo sermone: *Cum descendisset Ihesus de monte.* Sicut autem per leprosos designantur peccatores, sic per mundationem leprosorum impiorum et peccatorum iustificatio designatur. Sed nota quod illi leproso qui occurrit Domino, ut narrat Matheus, dixit Dominus: *uade et ostende te sacerdotibus.*  
 10 Et decem leprosis de quibus narrat Lucas dixit: *ite, ostendite uos sacerdotibus*, per hoc ostendens Dominus quod licet ipse dimittat peccata peccatoribus, ipse solus auctoritate, secundum quod dicit per Ysayam XLIII<sup>o</sup>: *ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Et per Osee prophetam: *perditio tua Israel*, ex me autem salus tua tantum, nichilominus tamen  
 15 uoluit et precepit ut peccatores uadant ad sacerdotes et ostendant se eis per ueram confessionem.

Circa hec tamen multi multipliciter errauerunt, quidam dicentes non esse confitendum nisi Deo. Alii dicunt quod malis sacerdotibus non est confitendum, et quod mali sacerdotes non possunt absolvere nec ligare, sed  
 20 boni homines tantum habent hanc potestatem, et etiam bone mulieres.

Quod autem confessio peccatorum sit facienda sacerdotibus, si possit haberi copia, tam per rationes quam per | Scripturas declaratur. Iusticia Dei fol. 134vb

---

**Trad. text.** *R*<sup>1</sup>, fol. 134va-134vb ; *B*, fol. 250ra-250rb ; *P*<sup>1</sup>, fol. 345vb-346ra ; *P*<sup>2</sup>, fol. 99rb-99va ; *T*, fol. 282ra-282rb

---

**1** Luc. 17, 14      **6** Matth. 8, 1      **9** Matth. 8, 4      **12/13** Is. 43, 25      **14** Os. 13, 9

---

**5/6** cfr *supra*, p. 277, n. 37

---

**rubr.** Sermo eadem XIII<sup>a</sup> dominica. Contra hereticos *R*<sup>1</sup>, Item sermo in XIII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten. Contra hereticos *B*, Sermo in dominica XIII post Pentecosten. Contra hereticos *P*<sup>2</sup>, Sermo XIII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *T*      **1** Luc. – sacerdotibus] *Ite* – Luc. XVIII<sup>o</sup> *P*<sup>1</sup>      **3** cotidie] *om.* *T*      spiritualiter fiunt] fiunt spiritualiter *P*<sup>1</sup>      enim] id est *T*      **5** octabas] octauam *P*<sup>1</sup>      **8** quod] quo *P*<sup>2</sup>      **9** uade et] uide *B*      **13** deleo] doleo *B*      **14** salus tua tantum] tantum *B* *P*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup> *T*      **15** ostendant] ostendat *R*<sup>1</sup>      **17** tamen] *om.* *P*<sup>2</sup>      quidam] quidem *P*<sup>1</sup>      **18** confitendum] confitentes *T*      non] *om.* *B*

exigit ut per que quis peccat, per hec et in penitentia torqueatur. Vnde in libro Sapientie XI<sup>o</sup>: *per que peccat quis, per hec et torquetur*. Et constat quod  
 25 homo tribus modis peccat, scilicet corde, ore et opere. Ergo puniendus est in corde per dolorem contritionis, in ore per uerecundiam confessionis, in opere per laborem satisfactionis. Item Deus absoluit peccatorem et sacerdos, Deus autem absoluit a culpa, sacerdos a pena. Deus autem non absoluit peccatorem nisi peccator reuelet ei peccata per cordis dolorem; eodem ergo  
 30 modo et sacerdos non absoluit eum nisi reuelet illa sibi per uerba aut per signa alia manifesta. De hoc require in questione de confessione.

---

24 Sap. 11, 17

---

24 quis] et *add.* *T* et] *om.* *T* 25 corde ore] ore corde *R*<sup>l</sup> 27/29 et – peccatorem] *om.* *T* 28/29 a culpa – peccatorem] *om.* *B* 29 ei peccata] peccata ei *T* 29/30 eodem – et] eo modo; eo ergo modo *T* 31 signa alia] alia signa *B* *P*<sup>l</sup> *P*<sup>2</sup> *T*

## SERMO IX

Ad Gal. V<sup>o</sup>: *Caro concupiscit aduersus spiritum.*

- Hac auctoritate nititur hereticus probare naturam carnis esse malam et a malo Deo. Inducit etiam ad hoc illud ad Rom. VII<sup>o</sup>: *scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum*, etc. Ergo mala est natura carnis.
- 5 Item in eodem: *infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* Et in Psalmo: *educ de carcere animam meam*. Ergo mala est natura carnis. Item ad Rom. VIII<sup>o</sup>: numquid *filii carnis, hii sunt filii Dei?* Quasi dicat: non. Ergo natura carnis non est a bono principio. Item in eodem: *uasa ire apta in interitum*. Ergo, si non poterant saluari, erant de mala creatione. Item II<sup>a</sup> ad | Cor. XII<sup>o</sup>: *datus est michi stimulus carnis mee angelus* fol. 136vb  
*Sathane*. Ergo natura carnis mala est. Item ad Eph. II<sup>o</sup>: *natura eramus filii ire*. Ergo secundum aliquam naturam *eramus filii ire*, id est diaboli, non-nisi secundum naturam carnis. Ergo natura carnis est a diabolo. Item ad Eph. III<sup>o</sup>: *deponite uos secundum pristinam conuersationem ueterem homi-*  
15 *nem qui corrumpitur secundum desideria erroris; renouamini autem spiritu mentis uestre et induite nouum hominem qui secundum Deum creatus est*. Ergo uetus homo, id est corpus, non est a Deo. Item II<sup>a</sup> Petri II<sup>o</sup>: *hii uero uelut irrationabilia peccora, naturaliter in captionem et in perniciem in hiis que ignorant blasfemantes in corruptione sua peribunt*. Ergo natura istorum  
20 erat mala.

Istis hereticis non sufficit hoc dicere, nisi et dicant mundum et omnia uisibilia esse a diabolo. Sed de hoc alias dicemus.

---

**Trad. text.** *R*<sup>1</sup>, fol. 136va-138rb ; *B*, fol. 250rb-251rb ; *P*<sup>1</sup>, fol. 347rb-348rb ; *P*<sup>2</sup>, fol. 101va-103rb ; *T*, fol. 283va-284va

---

1 Gal. 5, 17	3/4 Rom. 7, 18	5 Rom. 7, 24	6 Ps. 141, 8	7 Rom. 9, 8
9 Rom. 9, 22	10/11 II Cor. 12, 7	11/12 Eph. 2, 3	14/16 Eph. 4, 22-	24
17/19 II Petr. 2, 12				

---

**rubr.** Sermo eadem XIII<sup>a</sup> dominica. Contra hereticos *R*<sup>1</sup>, Sermo dominica III<sup>a</sup> (!) post Pentecosten. Contra hereticos *B*, Sermo in XIII dominica post Pentecosten. Contra hereticos *P*<sup>2</sup>, Sermo XIII<sup>a</sup> post Pentecosten *T* 1 Ad Gal. V<sup>o</sup> – spiritum] Caro – Ad Gal. V *P*<sup>1</sup> V<sup>o</sup>] VI<sup>o</sup> *T* 3 Deo] sed *add. B T* ad hoc illud] illud ad hoc *P*<sup>1</sup> 3/4 habitat] inhabitat *B T* 7 VIII<sup>o</sup>] *scripsi*, VIII<sup>o</sup> *R*<sup>1</sup> *B P*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup> *T* 8 dicat] dicas *B* 9 apta] sunt *add. P*<sup>1</sup> 16 uestre] *om. T* est] *om. a.c. R*<sup>1</sup> 17 II<sup>a</sup> Petri II<sup>o</sup>] II<sup>o</sup> Petri II<sup>a</sup> *P*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup>, ad Cor. *T* hii] uelut *add. T* 19 que] qui *P*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup> 19/30 Ergo – Dei] *legi non potest in P*<sup>2</sup> 21 hoc dicere] dicere hoc *T*



Primo ergo ostendamus corpus humanum esse a Deo, secundo ad pre-  
obiecta respondebimus.

- 25 Quod autem corpora humana sint a Deo, probatur primo per hoc quod  
dicitur Matheo XIX<sup>o</sup>: *non legistis, quia qui fecit ab initio masculum et*  
*feminam fecit eos?* Et Marcho X<sup>o</sup>: *ab initio autem creature masculum et*  
*feminam fecit eos Deus*. Sed hoc non potest intelligi nisi ratione corporis,  
sexus enim non est in anima sed in corpore tantum. Item Luc. III<sup>o</sup>, loquens  
30 de Adam, dicit: *qui fuit Dei*.

- Item Luc. XI<sup>o</sup>: *nunc uos Pharisei quod deforis est calicis et catini mun-*  
*datis, quod autem intus est uestrum, plenum est rapina et iniquitate. Stulte,*  
*nonne qui fecit quod deforis est, eciam quod intus est fecit?* Ergo qui fecit  
animam, fecit et corpus; sed animam fecit Deus, non diabolus, ergo et cor-  
pus siue carnem.

- Item dicitur Luc. XII<sup>o</sup> quod nullus potest addicere ad staturam corporis  
sui nisi ille qui uestit lilia. Et dicitur ibi quod pater celestis hoc facit. Et in  
Matheo VI<sup>o</sup> dicitur: *si enim fenum agri quod hodie est et cras in clibanum*  
*mittitur Deus sic uestit, quanto magis uos modice fidei?* Ergo Deus qui uestit  
40 lilia, ille potest addicere ad staturam cor[poris], quod non esset nisi esset fol. 137ra  
factor corporis humani.

- Item ad Rom. VI<sup>o</sup>: *sed nec exhibeatis membra uestra arma iniquitatis*  
*peccato, sed exhibete uos Deo tanquam mortui uiuentes et membra uestra*  
*arma iustitie Deo*. Et infra: *sicut enim exhibuistis membra uestra seruire*  
45 *immunditie et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete*, etc. Ergo cor-  
pora que exhibuimus peccato debemus et possumus exhibere Deo in sancti-  
ficationem bonorum operum, quod non deberemus nec possemus nisi cor-  
pora nostra essent facta a Deo.

- Item ad Rom. IX<sup>o</sup>: *numquid dicit figmentum ei qui se finxit: quid me*  
50 *fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere*

26/27 Matth. 19, 4      27/28 Marc. 10, 6      30 Luc. 3, 38      31/32 Luc. 11, 39-40  
36/37 nullus – lilia] cfr Luc. 12, 25-27      37 pater – facit] cfr Luc. 12, 28      38/39  
Matth. 6, 30      42/44 Rom. 6, 13      44/45 Rom. 6, 19      49/51 Rom. 9, 20-21

29 sexus – anima] sententia occurrit apud TH. DE AQVIN., *Com. in Sent.* IV, 25, 2, 1 (p. 907)

25 quod] quia B T      autem] aut B T      28 hoc non] non hoc T      29/30 Item –  
Dei] om. B      31 nunc] scripsi, non R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      catini] catinis P<sup>1</sup>      33 est eciam]  
eciam est B      34 et<sup>2</sup>] om. T      35 siue] et T      37 uestit] nescit P<sup>2</sup> T      facit] fecit  
T      Et<sup>1</sup>] om. T      38/39 in clibanum mittitur] mittitur in clibanum P<sup>1</sup>      39 uestit<sup>1</sup>]  
nescit B P<sup>2</sup> T      nos] non T      uestit<sup>2</sup>] nescit B P<sup>2</sup> T      43 mortui] om. T      46/59  
et – ergo] legi non potest in P<sup>2</sup>      49 figmentum] finimentum B, lac. hab. T

*aliud quidem uas in honorem, aliud uero in contumeliam?* Per hoc habemus quod corpora quedam sunt bona et quedam mala, et quod idem fecit hec et illa. Sed diabolus non posset facere bona. Ergo Deus fecit utraque. Et nota quod corpora quorundam dicuntur esse mala non ex natura creationis, 55 sed ex accidenti peccati.

Item I<sup>a</sup> ad Cor. III<sup>o</sup>: *nescitis quia templum Dei estis uos et spiritus Dei habitat in uobis?* Et I<sup>a</sup> ad Cor. VI<sup>o</sup>: *corpus autem non fornicationi sed Domino.* Et in eodem: *nescitis quoniam corpora uestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, facies membra meretricis? Absit.* Et 60 in eodem: *an nescitis quia membra uestra templum sunt Spiritus Sancti quem habetis a Deo?* Et infra: *glorificate et portate Deum in corpore uestro.* Nunquam in corpore nostro habitaret Spiritus Sanctus, nec corpus nostrum esset templum Spiritus Sancti, nec membra nostra essent membra Christi, si corpora nostra essent diaboli opera, quia nulla est coniunctio 65 regni Dei ad regnum diaboli. Et Dominus dicit Mattheo IX<sup>o</sup>: *neque mittunt uinum nouum in utres ueteres.*

Item I<sup>a</sup> ad Cor. XI<sup>o</sup>: *uir quidem non debet uelare capud suum quoniam ymago et gloria Dei est.* Ergo uir et mulier secundum modum et formam corporis sunt a Deo et unus dignior est altero, et secundum hoc Apostolus 70 dat preceptum de uelando capud et de non uelando. Item II<sup>a</sup> ad Cor. [XI<sup>o</sup>: fol. 137rb  
*nam, sicut mulier de uiro, ita uir propter mulierem; omnia ex Deo.* Sed mulier est ex uiro secundum corpus, ergo secundum corpus est ex Deo. Item in eodem, quo nichil est expressius: *Deus temperauit corpus ei cui dederat habundantiorum tribuendo honorem, ut non sit scisma in corpore.* Ergo 75 Deus temperauit corpus secundum paritatem membrorum.

Si autem uolumus recurrere ad auctoritates ueteris Testamenti, ibi luce clarius inuenitur quod *Deus formauit hominem de limo terre*, quod non potest intelligi nisi de corpore. Vnde et subiungit: *et inspirauit in faciem eius spiraculum uite.* Item in Iob X<sup>o</sup>: *manus tue fecerunt me*, quoad ani- 80 mam, *et plasmauerunt me totum in circuitu*, quoad corpus. Et infra:

56/57 I Cor. 3, 16      57/58 I Cor. 6, 13      58/59 I Cor. 6, 15      60/61 I Cor. 6, 19  
61/62 I Cor. 6, 20      64/65 nulla – diaboli] cfr II Cor. 6, 15      65/66 Matth. 9, 17  
67/68 I Cor. 11, 7      71 I Cor. 11, 12      73/74 I Cor. 12, 24-25      77 Gen. 2, 7  
78/79 Gen. 2, 7      79/80 Iob 10, 8

51 uero] *om. a.c. R<sup>1</sup>*      52 fecit] *facit P<sup>1</sup>*      54 non] *que T*      natura] *creatione P<sup>1</sup>*  
58 uestra] *et add. T*      membra] *uestra add. T*      59 Christi] *Christo T*      60 mem-  
bra] *corpora R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup>*      64 diaboli opera] *opera diaboli B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T*      nulla] *nullo B*  
coniunctio] *conienicio P<sup>1</sup>*      69 et<sup>1</sup>] *om. R<sup>1</sup> P<sup>2</sup>*      70 preceptum] *precepto T*      et de  
non uelando] *om. a.c. R<sup>1</sup>*      II<sup>a</sup>] *I<sup>a</sup> B P<sup>1</sup>*      71 ex] *a P<sup>1</sup>*      72 uiro] *Deo P<sup>1</sup>*      76  
uolumus] *uelimus T*      78 et] *om. P<sup>1</sup> P<sup>2</sup>*

- memento queso quod sicut lutum feceris me, et in puluerem reduces me. Hoc non potest intelligi nisi de corpore, quia anima in puluerem non reducitur. Et infra: nonne sicut lac mulisti me et sicut caseum me coagulasti, pelle et carnibus uestisti me, ossibus et neruis compegisti me? Et in Psalmo: non est*  
 85 *occultatum os meum a te quod fecisti in occulto. Ossa ergo nostra fecit Dominus. Item II° Machab. VII°: post hunc tercius illuditur et linguam postulatus protulit et manus constanter extendit, et cum fiducia ait: e celo ista possideo, sed propter Dei leges, nunc hec ipsa despicio, quoniam ab ipso me iterum ea recepturum spero.*
- 90 Sed patarenus ad hec respondet et dicit quod predictae auctoritates locuntur de corporibus que sunt in celo prostrata. Sed hoc nichil est, quia constat quod cum dicit Apostolus ita: *nunc exhibete* etc., loquitur de corporibus que nunc gestamus, que possunt exhiberi ad bona opera et ad mala, et de hiis corporibus que nunc sunt tantum.
- 95 Ad auctoritates autem predictas quibus nititur probare corpora nostra et carnem quam gestamus esse a diabolo, sic respondemus: quod Apostolus, quando dicit *caro concupiscit aduersus spiritum*, carnem accipit pro fomite qui carnem | inhabitat, sicut uulgariter ciuitas mala dicitur quia inhabi-  
 100 *scio quod non inhabitat in me, hoc est in carne mea, bonum*, loquitur de fomite qui habitat in carne a quo pruritus et appetitus malus, tamen carnis substantia non est mala. Hunc fomitem appellat ibidem legem: *uideo aliam legem repugnantem in membris meis*. Appellat etiam fomitem peccatum ad Rom. V°: *per unum hominem peccatum intrauit mundum*.
- 105 Ad illud autem quod obicit ad Rom. V°: *infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* Et Dauid: *educ de carcere animam meam*, respondendum quod Apostolus non loquitur simpliciter de corpore, sed de

fol. 137va

81 Iob 10, 9      83/84 Iob 10, 10-11      84/85 Ps. 138, 15      86/89 II Macc. 7, 10-12  
 92 Rom. 6, 19      100 Rom. 7, 18      102/103 Rom. 7, 23      104 Rom. 5, 12  
 105/106 Rom. 5, 24      106 Ps. 141, 8

90/91 Sed – prostrata ] cfr MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 1, 8, 2 (col. 83B)

81 sicut] *om. T*      reduces] deduces *R<sup>1</sup> B P<sup>2</sup> T*      me] *om. T*      82 anima] animam *T*  
 reducitur] deducitur *R<sup>1</sup> B P<sup>2</sup>*, deducet *T*      85/86 Dominus] Deus *P<sup>1</sup> T*      86 linguam]  
 lingam *R<sup>1</sup>*      88 nunc] ut *T*      hec] hoc *P<sup>2</sup>*      ipso] *lac. hab. P<sup>1</sup>*      90 patarenus] pa-  
 ratenus *P<sup>1</sup>*      hec] hoc *P<sup>1</sup> P<sup>2</sup>*      91 quia] quod *R<sup>1</sup> P<sup>2</sup>*      92 quod] *om. R<sup>1</sup>*      ita] *om.*  
*T*      94 tantum] Spiritus Sancti *add. P<sup>1</sup>*      97 concupiscit] *om. P<sup>1</sup>*      101 pruritus]  
*lac. hab. P<sup>2</sup> T*      105 quis] qui *R<sup>1</sup>*      106/108 Et – huius] *om. B*      107 simpliciter de  
 corpore] de corpore simpliciter *P<sup>1</sup>*

*corpore mortis huius*, id est in quantum est mortale. Sic intelligitur et illud Daud, quia secundum quod corpus est, mortale et corruptibile et carcer  
 110 est. Sap. IX<sup>o</sup>: *corpus quod corrumpitur, aggrauat animam*. Vnde Apostolus non uolebat simpliciter expoliari a corpore, sicut dicit II<sup>a</sup> ad Cor. V<sup>o</sup>: *nos qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus grauati, eo quod nolumus expoliari, sed superuestiri, ut absorbeatur quod mortale est a uita*.

Ad illud quod dicit: *non qui filii carnis, hii filii Dei?* respondendum  
 115 quod supplendum est 'tantum', iuxta illud Ioh. I<sup>o</sup>: *qui non ex sanguinibus neque ex uoluntate carnis neque ex uoluntate uiri*, supple: tantum, *sed ex Deo nati sunt*. Vel dicendum quod *filii carnis* dicuntur Iudei, filii autem promissionis dicuntur gentiles. Vnde est sensus: *non qui filii carnis*, id est Iudei, *hii sunt filii Dei*, supple: tantum, immo et gentiles. Vnde ad Rom.  
 120 III<sup>o</sup>: *an Iudeorum Deus tantum? Immo est gentium*. Et notandum quod tribus modis dicuntur filii: uno modo per creationem. Hoc modo tam boni quam mali sunt filii Dei, Luc. XV<sup>o</sup>: *habuit duos filios*. Secundo per imitationem. Sic mali dicuntur filii diaboli, seculi uel ydoli. Ioh. VIII<sup>o</sup>: *uos ex patre diabolo estis*. Et Luc. XVI<sup>o</sup>: *| filii huius seculi*. Deuteron. XIII<sup>o</sup>:  
 125 *egressi sunt filii Belyal*. Boni uero dicuntur filii lucis uel filii Dei uel filii sanctorum. Luc. XV<sup>o</sup>: *et filii lucis*. Ad Eph. V<sup>o</sup>: *estote imitatores Dei sicut filii carissimi*. Thob. II<sup>o</sup>: *filii sanctorum quippe sumus*. Tertio modo dicuntur *filii carnis*, ut hic.

fol. 137vb

Ad hoc quod opponit: *uasa ire apta in interitum*, non dicit 'posita' in  
 130 interitu, sed dicit *apta*, ut non excludat Dei misericordiam, si penitere uelint. Et innuit quod saluari possunt, per quod patet quod sunt a bona creatione. Vnde ibidem subiungit: *sustinuit in multa patientia uasa ire*, quod non faceret nisi saluari possent. Nec sequitur: sunt uasa ire, id est diaboli, ergo diabolus creauit ea. Vxor enim est uas uiri, sicut dicitur I<sup>a</sup>  
 135 Petr. III<sup>o</sup>: *uiri similiter cohabitantes secundum scientiam, quasi in firmiori uasculo muliebri*. Non tamen sequitur quod uir creauit uxorem suam.

110 Sap. 9, 15	112/113 II Cor. 5, 4	114 Rom. 9, 8	115/117 Ioh. 1, 13
120 Rom. 3, 29	122 Luc. 15, 11	123/124 Ioh. 8, 44	124 Luc. 16, 8
Deut. 13, 13	126 rectius Ioh. 12, 36	126/127 Eph. 5, 1	127 Tob. 2, 18
129 Rom. 9, 22	132 Rom. 9, 22	135/136 I Petr. 3, 7	

108 Sic] sicut P<sup>1</sup> 109 et<sup>2</sup>] om. B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T carcer] corpus T 114 non qui] scripsi, numquid R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T 116 neque<sup>1</sup>] in B 116/117 supple – sunt] sed ex Deo nati sunt, supple: tantum T 118 dicuntur] sunt T non qui] scripsi, numquid R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T 119 hii] om. T 119/120 supple – Et] om. T 122/124 habuit – seculi] om. B 123 Ioh. VIII<sup>o</sup>] VIII<sup>o</sup> Ioh. P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T 124 XVI<sup>o</sup>] scripsi, XV<sup>o</sup> R<sup>1</sup> P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T 126 V<sup>o</sup>] scripsi, IIII<sup>o</sup> R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T 127 II<sup>o</sup>] scripsi, VIII<sup>o</sup> R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T 129/138 Ad – stimulum] legi non potest in P<sup>2</sup> 130 interitu] interitum P<sup>1</sup>

Ad illud quod dicitur II<sup>a</sup> ad Cor. XII<sup>o</sup>: *datus est michi stimulus carnis mee*, stimulum appellat temptationem diaboli uel infirmitatem corporis que carnem stimulat.

140 Ad illud quod opponit ad Eph. II<sup>o</sup>: *natura eramus filii ire*, respondendum quod Apostolus et de se et de aliis loquitur qui conuersi erant a peccato, et dicit: 'eramus', non dicit 'sumus' sed 'eramus', adhuc tamen eandem carnem habebant quam prius. Naturam autem appellat peccatum contractum per libidinosam generationem.

145 Ad aliud dicendum quod uetus homo dicitur congeries peccatorum cuius membra singula peccata, de quibus ad Col. III<sup>o</sup>: *mortificate ergo membra uestra que sunt super terram, fornicationem, immunditiam*, etc. De isto ueteri homine dicit: *exuite ueterem hominem cum actibus suis*. Et secundum hoc nouus homo dicitur congeries bonorum operum. Vnde ad Eph.

150 II<sup>o</sup>: *ipsius enim sumus factura creati in Christo Ihesu in operibus bonis*. Vel uetus homo dicitur Adam, cuius similitudinem debemus exuere; nouus homo dicitur Christus, cuius similitudinem debemus induere. Ad Rom. XV<sup>o</sup>: *sicut portauimus ymaginem terreni, sic portemus ymaginem celestis*.

fol. 138ra

Hereticus uero dicit quod uetus homo est quasi carnis natura. Ergo nos 155 catholici adimplemus preceptum Apostoli, quia deponimus corpora hereticorum per ignem. Sed quia heretici non sunt induti nouum hominem, sed exuti corpore, remanent nudi infernali igne cruciandi.

Ad illud quod dicitur II<sup>a</sup> Petri II<sup>o</sup>: *naturaliter in captionem*, id est in naturali appetitu cibi tendunt in corruptionem. Tenendum est ergo firmiter 160 quod caro nostra, quantum in se est, bona est et a Deo est, secundum illud Apostoli, I<sup>a</sup> ad Tim. III<sup>o</sup>: *omnis creatura Dei bona*, et secundum naturam suam subiecta est et obediens spiritui. Sed ex peccato est, siue ex corruptione et infectione peccati, quod *concupiscit aduersus spiritum*. Et hec pena inflicta est homini, siue ipsi spiritui, eo quod spiritus suo superiori non 165 obediuit, ideo suum inferius, id est caro, rebellat ei et factum est ei inobediens. Sicut et ante peccatum omnia animalia obediebant homini, sed post

137/138 II Cor. 12, 7      140 Eph. 2, 3      146/147 Col. 3, 5      148 Col. 3, 9  
150 Eph. 2, 10      153 I Cor. 15, 49      158 II Petr. 2, 12      161 I Tim. 4, 4

145/153 Ad – celestis] cfr MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 1, 1, 2 (col. 20B-21A)

143 appellat] appellant T      144 generationem] creacionem T      147 etc.] Et add. P<sup>1</sup> P<sup>2</sup>  
148 Et] om. a.c. R<sup>1</sup>, om. T      150 II<sup>o</sup>] I<sup>o</sup> T      152 homo] uero B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      154 quasi]  
qui T      156 per] in T      157 corpore] renanent add. a.c. R<sup>1</sup>      cruciandi] cremandi  
T      158/163 Ad – spiritum] legi non potest in P<sup>2</sup>      158 id est] om. R<sup>1</sup>      in<sup>2</sup>] om.  
B P<sup>1</sup>      161 Tim.] timorem T      164 ipsi] ipso B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      165 inferius] est add. T

- peccatum quedam facta sunt ei inobedientia. Quedam uero ei adhuc obediunt in memoriam et in argumentum quod aliquando omnia ei obediabant. Ne enim aliquis dubitaret de hoc quod dicitur Gen. IX<sup>o</sup>: *terror uester ac tremor sit super cuncta animalia terre et super omnes uolucres celi*, ideo  
 170 adhuc quedam animalia, licet magna et fortia, timent etiam pueros decem annorum uel circiter, ut apparet in equis et in gregibus ouium et etiam porcorum, et eis obediunt; quedam etiam, licet minima, homini adulto et forti non obediunt. Sic in homine quedam membra subiecta sunt spiritui et  
 175 mouentur ad nutum eius, ut manus, et pedes; quedam autem sunt omnino inobedientia, ut pudenda, que ideo pudenda dicuntur quia spiritus pudore suffunditur, quia membrorum istorum, que sibi naturaliter erant in obedientia, per peccatum suum amisit dominium, sicut uerecundum | esset regi fol. 138rb  
 si subiecti sui nollent ei obedire.  
 180 Hec etiam rebellio est ad refrenandam superbiam spiritus atque puniendam, sicut dicitur in Eccli. XXXVIII<sup>o</sup> de quibusdam aliis creaturis, *ignis, grando, fames et mors, omnia hec ad uindictam creata sunt*, sic et predicta rebellio. Est etiam ad humiliandum hominem, ut sibi ipsi displiceat. Iob VII<sup>o</sup>: *o custos hominum, quare posuisti me contrarium tibi et factus sum*  
 185 *michimet ipsi grauis?* Quia enim homo factus est Deo contrarius per peccatum, ideo factus est sibi ipsi contrarius, et ita grauis sibi ipsi. Graue enim tendit inferius, sic et homo per hoc humiliatur. Legitur etiam in libro Iudicum III<sup>o</sup>: *hee sunt gentes quas Dominus dereliquit ut erudiret in eis Iherusalem et omnes qui non nouerant bella Chananeorum, et postea discerent filii*  
 190 *eorum certare cum hostibus et habere consuetudinem bellandi*. Sic hec rebellio nobis est ad exercitium, ut discamus pugnare aduersus uicia et temptationes et experiamur in nobis ipsis quod *milicia est uita hominis super terram*, siue temptatio. Et in Iudic. II<sup>o</sup> dicitur: *ego non delebo gentes quas dimisit Iosue, et mortuus est ut in ipsis experiar Israel utrum custodiant uiam Domini*.  
 195 Sic in ista rebellione experitur nos Dominus utrum custodiamus uiam eius resistendo carni et consentiendo spiritui. Hoc enim precepit nobis Dominus. Quod si fecerimus, uictoriam de carne habebimus, et merito huius glorie assequamur gloriam sempiternam quam nobis prestare dignetur Ihesus Christus Dominus noster qui uiuit in secula seculorum. Amen.

169/170 Gen. 9, 2      181/182 Eccli. 39, 35      184/185 Iob 7, 20      188/190 Iud. 3, 1-2      192 Iob 7, 1      193/194 Iud. 2, 21-22

167 ei adhuc] adhuc ei B      170 cuncta] omnia T      174 Sic] et *add. sup. lin.* R<sup>1</sup>  
 175 mouentur] mouetur T      ut] et T      177 membrorum] membra eorum B      in] *om.* R<sup>1</sup>      178 dominium] dicuntur T      180 refrenandam] refrenandum R<sup>1</sup> B P<sup>2</sup> T  
 181 XXXVIII<sup>o</sup>] *scripsi*, XXXVIII<sup>o</sup> R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      183 ipsi] *om.* B      displiceat] Vnde *add.* B      185/186 Deo – est] *om.* B      185 Deo contrarius] contrarius Deo T      189 omnes] omnis T      nouerant] nouerat T      bella] *om. a.c.* R<sup>1</sup>      195 uiam] uias P<sup>1</sup>  
 196 consentiendo] consuetudo B      199 qui – Amen ] *om.* T



## SERMO X

Matheo VI<sup>o</sup>: *Nemo potest duobus dominis seruire.*

Ex hac auctoritate uult probare hereticus quod diabolus dominus est mundi, et quod sunt duo dii, unus in celo, alter in hoc mundo uisibili.

- Ad quod respondendum est quod non loquitur ibi Dominus de diabolo,  
 5 sed de diuitiis huius seculi. Mammona enim diuicie interpretatur. Est enim  
 uerbum syriacum quod arabice dicitur Mammon, latine uero sonat diui-  
 tie, quibus non possumus seruire et Deo. Et quod non loquatur de diabolo  
 patet per hoc quod dicitur in Matheo: *facite uobis amicos de mammona*  
*iniquitatis*. Nunquam enim de diabolo potest quis acquirere amicos. Vel,  
 10 si uis intelligere de diabolo, dicendum est quod est dominus malorum non  
 per creationem sed per ipsorum electionem et malam operationem. Vnde  
 Sap. I<sup>o</sup>: *Deus mortem non fecit; impii autem manibus et uerbis arcessierunt*  
*eam*. Nec etiam sequeretur, si diabolus esset dominus malorum, quod fecis-  
 set eos. Reges enim gentium dominantur earum, non tamen eas fecerunt.  
 15 Item dicit hereticus quod Dominus dicit Matheo XXV<sup>o</sup>: *qui paratus est*  
*diabolo et angelis eius*. Ergo diabolus habet angelos in sua curia sicut et  
 Deus, et per hoc patet quod est principium et dominus in hiis inferioribus,  
 sicut Deus dominus in superioribus.

- Ad hoc dicendum quod demones dicuntur angeli diaboli propter prela-  
 20 tionem eius, quem elegerunt quando ei adheserunt per peccatum superbie  
 contempto Deo.

---

**Trad. text.** *R*<sup>1</sup>, fol. 140ra-142ra ; *B*, fol. 252rb-253vb ; *P*<sup>1</sup>, fol. 349va-350vb ; *P*<sup>2</sup>, fol. 105ra-107ra ; *T*, fol. 285va-286vb

---

1 Matth. 6, 24      8/9 rectius Luc. 16, 9      12 Deus – fecit] Sap. 1, 13      12/13  
 impii – eam] Sap. 1, 16      15/16 Matth. 25, 41

---

2/14 Ex – fecerunt] cfr MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 1, 1, 2 (col. 10B)      5/7 Est –  
 diuitie] cfr HIER., *In Matth.* 1, in 6, 24 (p. 39)

---

**rubr.** Sermo eadem XIII<sup>a</sup> dominica. Contra hereticos *rubr.* *R*<sup>1</sup>, Sermo in dominica in (!)  
 XIII<sup>a</sup> post Pentecosten. Contra hereticos *B*, Sermo in XIII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *rubr.*  
*P*<sup>2</sup>, Dominica XIII<sup>a</sup> post Pentecosten *rubr.* *T*      1 Matheo VI<sup>o</sup> – seruire] Nemo – Matth.  
 VI<sup>o</sup> *P*<sup>1</sup>      7 possumus] possumus *T*      9 Nunquam] Numquid *T*      enim] *om. a.c.* *R*<sup>1</sup>,  
*om. T*      13 si] *om. B*      14 eas] eos *T*      17 est] *om. B*      principium] prima natura  
*T*      hiis inferioribus] inferioribus hiis *P*<sup>2</sup>      18 Deus] Dominus *B*, est *add. B P<sup>1</sup> T*

Item opponit hereticus illud Luce I°: *et regni eius non erit finis*, sed *mundus transibit*. Ergo mundus non est regnum filii Dei sed diaboli.

Ad hoc respondendum quod loquitur de regno ubi regnabit cum sanctis  
 25 suis in eternum. Hic enim non regnat cum illis in eternum, quia de mundo  
 isto recedunt per mortem. | Nec sequitur: *mundus transibit*, ergo regnum fol. 140rb  
 non est filii Dei. Transibit enim quoad formam, sed non transibit quoad  
 substantiam. Tamen mundus iste non dicitur regnum Dei, quia non facit  
 hic regnare suos.

30 Item dicit hereticus diabolum dixisse Domino, Luc. IIII°: *tibi dabo potestatem hanc uniuersam et gloriam eorum, quia michi tradita est*. Ergo diabolus est dominus omnium uisibilium.

Respondeo. Mentitus est diabolus sicut consuevit, quia *mendax est*. Preterea ex uerbis ipsius habemus quod non est naturalis dominus uisibilium,  
 35 quia ibi subiungit: *quia michi tradita est*. Erubescere ergo, infelix, qui confidis in uerbis mendacii, et crede ueritati dicenti: *omnia michi tradita sunt a Patre meo*.

Item dicit hereticus, Ioh. XIII°: *uenit enim princeps huius mundi*. Et ad Eph. II°: *aliquando ambulastis secundum seculum mundi huius, secundum principem aeris huius*. Ergo diabolus est dominus mundi huius.  
 40

Respondendum quod diabolus dicitur princeps, id est rector mundi, id est malorum. Eccli. X°: *qualis est rector ciuitatis, tales et habitantes in ea*. Habet enim potestatem super malos ex permissione Dei. Apoc. XII°: *sciens quia modicum tempus habet*. Et nota quod in mundo tria sunt: essentia  
 45 eius, usus licitus et abusus. Primum est solius Dei. Secundum est hominis, unde in Psalm.: *omnia subiecisti sub pedibus eius*, etc. Tercium est diaboli, et istud tertium dicitur mundus cuius diabolus princeps est. Si tu de machina mundiali intelligis, Christus in ea fuit, sicut dicitur in Ioh. I°: *in mundo erat*. Ergo diabolus poterat eum eicere de mundo, si mundus erat  
 50 regnum suum et si in eo erat omnipotens. Quod falsum est, quia de porcis non habuit potestatem nisi per Christum. Item dicit Dominus in Ioh.

---

22 Luc. 1, 33    22/23 I Ioh. 2, 17    26 I Ioh. 2, 17    30/31 Luc. 4, 6    33 Ioh. 8, 44    35 Luc. 4, 6    36/37 Luc. 10, 22    38 Ioh. 14, 30    39/40 Eph. 2, 2  
 42 Eccli. 10, 2    43/44 Apoc. 12, 12    46 Ps. 8, 8    48/49 Ioh. 1, 10    50/51  
 de porcis – Christum] cfr Matth. 8, 30-32

---

22 illud] *om. T*    24 ubi] *ibi P<sup>i</sup>*    26 Nec] *eciam add. T*    27 enim] *ergo T*  
 31 uniuersam] *uniuersa P<sup>i</sup>*    35 michi] *lac. hab. P<sup>2</sup>*    35/36 confidis] *consideras T*  
 38 huius mundi] *mundi huius B P<sup>i</sup> P<sup>2</sup> T*    Et] *om. P<sup>i</sup>*    39 ambulastis] *ambulat R<sup>i</sup>*  
 40 mundi huius] *huius mundi T*    42 et] *etiam P<sup>i</sup>*    44 tempus habet] *habet tempus T*  
 47 princeps] *pripceps T*    47/55 Si – diabolus] *legi non potest in P<sup>2</sup>*    47 tu] *om. P<sup>i</sup>*  
 48 intelligis] *om. T*    50/51 porcis] *peccatis P<sup>i</sup>*

XII<sup>o</sup>: *nunc princeps huius mundi eicietur foras*. Ergo est eiectus de mundo, ergo nichil in eo habet uel potest.

Item dicit hereticus, Ioh. XVIII<sup>o</sup>: *regnum meum non est de hoc mundo*.

55 Ergo Christus non est rex in hoc mundo, sed | diabolus.

fol. 140va

Respondendum: regnum hoc de quo legitur, est illud de quo dicitur ad Rom. XIII<sup>o</sup>: *regnum Dei non est esca et potus, sed iusticia et pax et gaudium in Spiritu Sancto*. Tale regnum non est de hoc mundo. Et si de regno, id est de potestate Christi, uis intelligere, sensus est: *regnum meum non est de*  
60 *hoc mundo*, id est a mundanis hominibus, sed a mea propria uirtute, quia Deus sum. Vnde eleganter adiecit: *regnum meum non est hinc*. Non dixit: non est hic, quia ubique est eius potestas et imperium. Regnum etiam Dei dicuntur sancti, in quibus Deus regnat. Apoc. V<sup>o</sup>: *fecisti nos Deo nostro regnum*.

65 Item dicit hereticus: legitur I<sup>a</sup> Ioh. V<sup>o</sup>: *totus mundus in maligno positus est*. Ergo totus mundus est a diabolo et de regno diaboli.

Respondendum: *totus mundus in maligno positus est*, id est in malo igne, id est in pena. Vel mundus appellatur hic homo mundanus, id est mundanis deditus. Totus positus est in diabolo, quoad animam per prauum deside-  
70 rium, quoad corpus per prauam operationem. Sed responde, o heretice, si mundus hic intelligitur machina mundialis, ergo Christus, qui erat in mundo, erat in diabolo positus, quia si domus est in ciuitate et homo est in domo, ergo homo est in ciuitate. Sed falsissimum est quod Christus fuerit in diabolo, quia ipse dicit Ioh. XIII<sup>o</sup>: *uenit princeps mundi huius et in me*  
75 *non habet quicquam*.

Item dicit hereticus: legitur Apoc. XIII<sup>o</sup>: *dedit illi draco uirtutem suam et potestatem magnam*. Ergo habet propriam potestatem in suo regno.

Habet sine dubio potestatem magnam, sed illam habet a Deo. Vnde Apoc. IX<sup>o</sup>: *data est tibi clauis putei abyssi*. Et Apoc. XIII<sup>o</sup>: *datum est illi*,

---

52 Ioh. 12, 31	54 Ioh. 18, 36	57/58 Rom. 14, 17	61 Ioh. 10, 36	63/64
Apoc. 5, 10	65/66 I Ioh. 5, 19	74/75 Ioh. 14, 30	76/77 Apoc. 13, 2	79
Apoc. 9, 1	79/80 Apoc. 13, 15			

---

69/70 Totus – operationem ] cfr MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 1, 1, 2 (col. 22B)

---

52 eicietur] eiciatur R<sup>l</sup> est eiectus] eiectus est P<sup>l</sup> 56 regnum hoc] hoc regnum T  
legitur] loquitur P<sup>l</sup> 57 XIII<sup>o</sup>] scripsi, XIII<sup>o</sup> R<sup>l</sup> B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T 61 est hinc] hinc est B  
66/67 Ergo – est] om. T 70/71 Sed – in] om. B 71 hic] iste P<sup>l</sup> 72 et] om.  
a.c. R<sup>l</sup> 73 fuerit] fuit T 74 quia] et R<sup>l</sup> P<sup>2</sup> mundi huius] huius mundi R<sup>l</sup> T  
76 XIII<sup>o</sup>] scripsi, XIII<sup>o</sup> R<sup>l</sup> B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T 77/89 potestatem – creationes] legi non potest in  
P<sup>2</sup> 77 potestatem] uirtutem a.c. R<sup>l</sup> suo regno] regno suo P<sup>l</sup> 78 dubio] dyabolo  
B T 79 XIII<sup>o</sup>] scripsi, XIII<sup>o</sup> R<sup>l</sup> B P<sup>l</sup> P<sup>2</sup> T

- 80 id est draconi, *ut daret spiritum ymagini bestie*. Ergo non habet potestatem a se, nisi detur ei ab alio, qui est Deus. Nec obstat quod dicit hic *uirtutem suam*, quia uirtus dicitur sua postquam data est ei, sicut et regnum celorum dicitur esse sanctorum postquam | datum est eis a Deo. Matheo V<sup>o</sup>: fol. 140vb  
 85 *beati pauperes spiritu quoniam uestrum est regnum celorum*. Vel dicitur sua ad suam dampnationem. Simile Luca XXII<sup>o</sup>: *hec est hora uestra et potestas tenebrarum*.

Item hereticus opponit illud Ioh. VIII<sup>o</sup>: *uos de deorsum estis, ego de supernis sum*. Et infra: *uos de hoc mundo estis, ego non sum de hoc mundo*. Ergo due sunt creationes.

- 90 Ad hoc dicendum quod mali dicuntur esse de mundo per amorem illicitum, non per creationem malam. Alioquin quomodo dixisset eis: *si non credideritis quia ego sum, moriemini in peccato uestro*? Ergo poterant credere et uiuere, et sic erant de bona creatione.

- Item dicit hereticus: dicitur in Ioh. VIII<sup>o</sup>: *uos ex patre diabolo estis*. Ergo  
 95 diabolus creauit illos.

Respondendum: diabolus dicitur pater malorum per imitationem. Vnde subdit: et opera eius facitis. Simile I<sup>a</sup> Petr. III<sup>o</sup>: *cuius, scilicet Sarre, estis filie beneficientes*.

- Quod autem unus sit solus Deus qui creauit omnia uisibilia et inuisibilia,  
 100 probatur multis auctoritatibus. In cantico Deuteron. XXXII<sup>o</sup>: *uidete quod ego sum solus, et non est alius Deus preter me*. Item Ysa. XLIII<sup>o</sup>: *ego Dominus et ab initio ego ipse, et non est qui de manu mea eruat*. Et Ysa. XLIIII<sup>o</sup>: *ego primus et ego nouissimus*. Et XLV<sup>o</sup>: *ego Dominus et non est amplius; extra me non est Deus*. Et infra: *absque me non est Deus*. Ego Dominus et  
 105 *non est alter*. Et infra: *michi curuabuntur omnia genua*. Baruch III<sup>o</sup>: *hic est Deus noster, et non estimabitur alius aduersus eum*. Dauid in Psalmo tu,

---

84 Matth. 5, 2      85/86 Luc. 22, 53      87/88 Ioh. 8, 23      88/89 Ioh. 8, 23      91/92  
 Ioh. 8, 24      94 Ioh. 8, 44      97 et opera eius facitis] cfr Ioh. 8, 41      97/98 I Petr.  
 3, 6      100/101 Deut. 32, 39      101/102 Is. 43, 12-13      103 Is. 44, 6      103/104  
 Is. 45, 5      104/105 Is. 45, 6      105 Is. 45, 23      105/106 Bar. 3, 36      106/107  
 Ps. 101, 26

---

87/91 Item – malam] cfr MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 1, 1, 2 (col. 22B)      96 dia-  
 bolus – imitationem] cfr HVG. S. CARO, *Post. Luc.* in Luc. 16, 27 (fol. 233v)

---

81/82 uirtutem suam] suam uirtutem B      83 V<sup>o</sup>] om. T      87 de<sup>1</sup>] om. a.c. R<sup>1</sup>, om. P<sup>1</sup>  
 T      88 infra] I<sup>a</sup> T      94 Ioh.] Ioelis T      patre] parte B T      99 sit solus] solus sit  
 P<sup>1</sup>      101 est] om. B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      101/102 Dominus] om. a.c. R<sup>1</sup>, Deus T      103 est]  
 om. B      105 est] om. a.c. R<sup>1</sup>      omnia] bis scr. a.c. R<sup>1</sup>      III<sup>o</sup>] scripsi, IIII<sup>o</sup> R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup>  
 T      106 Deus] P<sup>1</sup>      Psalmo] principio B P<sup>1</sup> T

*Domine, terram fundasti et opera manuum tuarum sunt celi.* Ysa. XLII°: hoc dicit Dominus Deus: creans celos et extendens eos, firmans terram et que germinantur ex ea, dans flatum populo qui est super eam et spiritum calcantibus eam. Et XLIII°: ego Dominus faciens omnia, extendens celum  
 110 solus, stabiliens terram et nullus mecum irrita faciens signa diuinorum. Et XLV°: formans | lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum, ego Dominus faciens omnia. Et infra: ue qui contradicit factori suo, testa de samiiis terre. Et Ysa. XLVIII°: manus mea fundauit terram et dextera mea  
 115 mensa est celos. Ier. X°: Dominus autem Deus uerus est; ipse est Deus uiuens et rex sempiternus. Et infra: qui facit terram in fortitudine sua preparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit celos; ad uocem suam dat multitudinem aquarum in celo et eleuat nebulas ab extremitatibus terre, fulgura in pluuiam fecit et educit uentum de thesauris suis. Et infra: qui enim  
 120 formauit omnia, ipse est Deus. Et Ier. XXVII°: ego feci terram et homines et iumenta que sunt super faciem terre. Ier. XXXI°: hec dicit Dominus qui dat solem in lumine diei, ordinem lune et stellarum in lumine noctis, qui turbat mare et sonant fluctus eius.

Quod etiam Deus creauerit diabolus, probatur Iob penultimo: ecce  
 125 Vehemot, quem feci tecum. Et infra: ipse est principium uiarum Dei. In Psalmo: draco iste quem formasti ad illudendum ei. Ysa. LIII°: ego creauī fabrum sufflantem in igne prunas et proferentem uas in opus suum, et ego creauī interfectorem ad disperdendum.

Hoc idem probatur auctoritatibus noui Testamenti quod Deus fecit mundum istum uisibilem. Matheo XIII°: simile factum est regnum celorum homini qui seminauit bonum semen in agro suo. Et infra: et colligent de regno eius omnia scandala. Et postea exponit ipse filius Dei quod homo qui

108/110 Is. 42, 5    110/111 Is. 44, 24-25    112/113 Is. 45, 7    113/114 Is. 45, 9  
 114/115 Is. 48, 13    115/116 Ier. 10, 10    116/119 Ier. 10, 12-13    119/120 Ier. 10, 16  
 120/121 Ier. 27, 5    121/123 Ier. 31, 35    124/125 Iob 40, 10    125 Iob 40, 14  
 126 Ps. 103, 26    126/128 Is. 54, 16    130/131 Matth. 13, 24  
 131/132 Matth. 13, 41

108 creans] creas T    extendens] extends T    et<sup>2</sup>] a B    110 calcantibus] super  
 add. T    XLIII°] XLIII° T    omnia] et add. P<sup>1</sup>    extendens] extends R<sup>1</sup>    111  
 et<sup>1</sup>] in add. B    111/116 mecum – sempiternus] legi non potest in P<sup>2</sup>    111 signa]  
 om. T    112 malum] om. R<sup>1</sup>    114 samiiis] saniis R<sup>1</sup> B T    115 est<sup>1</sup>] et add. T  
 Deus<sup>2</sup>] Dominus R<sup>1</sup>    116/117 preparat – sua<sup>2</sup>] om. B    117 et prudentia sua] om. T  
 118/119 fulgura] fulguram B T    119 fecit] facit B P<sup>2</sup> T    suis] eius R<sup>1</sup>    121  
 XXXI°] XXII° T    hec] hoc P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T    Dominus] om. B, Deus add. P<sup>1</sup> P<sup>2</sup>    dat]  
 om. P<sup>1</sup>    125 feci] creauī a.c. R<sup>1</sup>    infra ipse] ipse infra T    129 probatur] probatum  
 est T    130/136 simile – est] legi non potest in P<sup>2</sup>

seminauit *est filius hominis* et quod *ager est mundus*. Ergo a Deo bono est mundus iste. Nec potest stare quod dicit hereticus, scilicet quod hic loquitur de mundo celesti, quia secundum hoc in mundo celesti essent zizania, quod falsum est.

Item Matheo XX<sup>o</sup>: *simile est regnum celorum homini patrifamilias qui exit primo mane conducere opera|rios in uineam suam*. Hec uinea aut est mundus, et sic mundus a Deo est, aut ecclesia Dei, et sic conuincimini de alio errore quo negatis in ecclesia Dei esse bonos et malos. Item non potest hoc intelligi de celo empireo, quia in celo empireo non erit labor neque murmur, sicut dicitur hic in textu Euuangelii. Item Ioh. I<sup>o</sup>: *mundus per ipsum factus est*. Ad Hebr. I<sup>o</sup>: *et tu in principio, Domine, terram fundasti et opera manuum tuarum sunt celi*. Ergo Deus terram creauit pariter cum celo.

Si dicat hereticus quod per terram intelliguntur credentes eorum, per celum perfecti qui dicuntur consolati, audiat quod sequitur: *ipsi peribunt*. Ergo consolati peribunt. Item II<sup>a</sup> Petr. III<sup>o</sup>: *celi autem qui nunc sunt et terra eodem uerbo repositi sunt*. Ergo a Deo sunt.

Et si uis istam exponere sicut precedentem, audi quod sequitur: *igni reseruati in die iudicii et perditionis impiorum hominum*. Actibus XVII<sup>o</sup>: *Deus qui fecit mundum*. Apoc. XI<sup>o</sup>: *factum est regnum huius mundi Domini nostri*, etc.

Preterea omnes sapientes scripserunt quod mundus iste creatus et factus est a Deo, ut puta philosophi inter gentes, Plato, Socrates, Aristotiles et Seneca, et prophete inter Hebreos, et Apostoli et doctores inter Christianos. Quare patet dilucide quod mundus iste uisibilis creatus est et factus a Deo.

Item quod tempora et secula mutabilia sunt creata et diffinita a Deo, probatur ad Hebr. I<sup>o</sup>: *per quem fecit et secula*. Secula enim mutabilia sunt tempora. Item ad Hebr. XI<sup>o</sup>, *intelligimus aptata esse secula uerbo Dei*. Item Actibus XVII<sup>o</sup>: *diffiniens statuta tempora et terminos habitationis eorum*. Item Marcho II<sup>o</sup>: *sabbatum propter hominem factum est*. Sed diabolus non

133 Matth. 13, 37-38      137/138 Matth. 20, 1      142 dicitur – Euuangelii] cfr Matth. 20, 11      142/143 Ioh. 1, 10      143/144 Hebr. 1, 10      146 Hebr. 1, 11      147/148 II Petr. 3, 7      149/150 II Petr. 3, 7      150/151 Act. 17, 24      151/152 Apoc. 11, 15  
158 Hebr. 1, 2      159 Hebr. 11, 3      160 Act. 17, 26      161 Marc. 2, 27

133 hominis] Dei T      mundus] et sic mundus add. T      139 aut] est add. P<sup>1</sup>      conuincimini] conuincinum B P<sup>1</sup> T      139/141 conuincimini – empireo] legi non potest in P<sup>2</sup>      140 negatis] ne gratis T      et] om. T      143 terram fundasti] fundasti terram T      144 terram creauit] creauit terram B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      149/150 reseruati] reseruanti T      151 est] om. R<sup>1</sup> P<sup>2</sup>      154 est] om. P<sup>1</sup>      puta] putant P<sup>1</sup>      156 est factus et] et factus est P<sup>1</sup>      158 ad Hebr.] om. B      159 XI<sup>o</sup>] scripsi, XII<sup>o</sup> R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T



fecisset sabbatum propter hominem, sed potius destruxisset si potuisset. Ergo Deus fecit diem et tempora et secula mutabilia.

Item quod solis ortus et pluuia et cibi corporales et omnis habundantia  
 165 rerum temporalium sit a Deo, probatur | Matheo V<sup>o</sup>: *qui solem suum facit* fol. 141va  
*oriri super bonos et super malos, qui pluit super iustos et iniustos.* II<sup>a</sup> ad Cor.  
 VIII<sup>o</sup>: *potens est autem Deus omnem gratiam habundare facere in uobis,*  
*ut in omnibus semper omnem sufficientiam habentes,* etc. Et in eodem: *qui*  
*autem administrat semen seminanti et panem ad manducandum prestabit.* I<sup>a</sup>  
 170 ad Tim. III<sup>o</sup>: *spiritus manifeste dicit.* Et infra: *abstinere a cibis quos Deus*  
*creauit.* Actibus XIII<sup>o</sup>: *de celo dans pluuiam et tempora fructifera implens*  
*cibo et leticia corda uestra.*

Quod uolatilia et flores sint a Deo, probatur Math. VI<sup>o</sup>: *respicite uola-*  
*tilia celi, quoniam non serunt neque metunt neque congregant, et pater uest-*  
 175 *ter celestis pascit ea.* Et infra: *considerate lilia agri.* Et infra: *si enim fenum*  
*agri quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic uestit,* etc. Ex hoc  
 patet quod uolatilia et flores sunt a Deo et quod Deus dat cibum anime et  
 corpori. Alias enim, si essent opera diaboli, nunquam pater celestis pasceret  
 et nutrirer illa, cum potius miserit filium suum de celis ad destructionem  
 180 operum illius. I<sup>a</sup> Ioh. III<sup>o</sup>: *in hoc apparuit filius Dei, ut dissoluat opera*  
*diaboli.*

Si dicat hereticus quod loquitur de uolatilibus et liliis celestibus, id est de  
 sanctis angelis qui sunt in celo, hoc non potest stare, quia ibidem subiungi-  
 tur de illis uolatilibus: *quanto magis pluris estis illis?* Ergo Apostoli erant  
 185 maioris meriti quam angeli, quod est contra illud Math. XI<sup>o</sup>: *qui minimus*  
*est in regno celorum, maior est illo.*

Item, quomodo stabit quod dicit de liliis? Si enim *fenum quod hodie est,*  
 etc., ergo hodie angeli sunt *et cras in clibanum* mittentur. Iterum magis  
 expresse non potest loqui de cibis et uestibus.

190 Item quod Deus creauit quadrupedia et serpentes, probatur ad Rom. I<sup>o</sup>:  
*mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in simili|tudinem ymaginis corrup-*  
*tibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentum, et seruierunt* fol. 141vb

165/166 Matth. 5, 45      167/168 II Cor. 9, 8      168/169 II Cor. 9, 10      170  
 I Tim. 4, 1      170/171 I Tim. 4, 3      171/172 Act. 14, 16      173/175 Matth. 6, 26  
 175 Matth. 6, 28      175/176 Matth. 6, 30      180/181 I Ioh. 3, 8      184 Luc. 12, 24  
 185/186 Matth. 11, 11      191/192 mutauerunt – serpentum] Rom. 1, 23      192/193  
 et<sup>4</sup> – secula] Rom. 1, 25

166 super<sup>1</sup>] om. P<sup>1</sup>      166/168 II<sup>a</sup> – etc.] legi non potest in P<sup>2</sup>      167 VIII<sup>o</sup>] scripsi,  
 VIII<sup>o</sup> R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      168 ut] et P<sup>1</sup>      173 sint] sit P<sup>1</sup>      probatur] om. B P<sup>1</sup> T  
 188 ergo] om. B      hodie] om. B P<sup>2</sup> T

*creature potius quam creatori, qui est benedictus in secula.* Hic uituperat  
Apostolus illos qui relicto creatore benedicto seruierunt potius creaturis  
195 eius, in quas comminat quadrupedia et serpentes et huiusmodi. Ergo ista  
sunt opera Dei.

Si dicat hereticus quod loquitur de creaturis diaboli, hoc non potest  
stare, cum creator et creatura sint relatiua, et nulla fiat mentio hic nisi de  
creatore bono, et simpliciter de creatura agatur nec alius creator nominetur,  
200 relinquitur necessario quod creatura nominata intelligatur creatoris qui est  
Deus benedictus.

Item quod infernus sit a Deo, probatur Matheo XXV<sup>o</sup>: *discedite a me  
maledicti in ignem eternum qui paratus est diabolo et angelis eius.* Si paratus  
est diabolo et demonibus ignis eternus, ergo ab aliquo. Sed aut a se, aut a  
205 Deo. A se non est credendum. Ergo a Deo. Item Ioh. I<sup>o</sup>: *omnia per ipsum  
facta sunt*, cum dicit omnia, nichil infectum relinquitur ab eo, cum omnia  
sit signum uniuersale. Sic et Paulus argumentatur ad Hebr. II<sup>o</sup> dicens: *in eo  
enim quod ei omnia subiecit nichil dimisit non subiectum ei.* Item ad Rom.  
I<sup>o</sup>: *inuisibilia enim ipsius, per ea que facta sunt intellecta, conspiciuntur.*  
210 Ergo uisibilia que facta sunt, bona sunt, si per ea Deus conspicitur inui-  
sibilis. Ergo a Deo sunt, et non a diabolo. Ad Rom. XI<sup>o</sup>: *quoniam ex ipso  
et per ipsum et in ipso sunt omnia.* I<sup>a</sup> ad Cor. III<sup>o</sup>: *omnia enim uestra sunt,  
siue Paulus, siue Apollo, siue Cephas, siue mundus, siue uita, siue mors, siue  
presentia, siue absentia.* Si hec sunt filiorum Dei, ergo sunt opera Dei, non  
215 diaboli.

Item I<sup>a</sup> ad Cor. VIII<sup>o</sup>: *unus Deus pater ex quo omnia, et nos in illo.* II<sup>a</sup>  
ad Cor. V<sup>o</sup>: *omnia autem ex Deo.* Ad Eph. III<sup>o</sup>: *in Deo qui omnia creauit.*  
Ad Hebr. III<sup>o</sup>: *qui | autem omnia creauit, Deus est.* Act. XIII<sup>o</sup>: *ad Deum* fol. 142ra  
*uiuum qui fecit celum et terram et omnia que in eis sunt.* Apoc. III<sup>o</sup>: *quia*  
220 *tu creasti omnia et propter uoluntatem tuam erant et creata sunt.* Apoc.  
X<sup>o</sup>: *iurauit per uiuentem in secula qui creauit celum et ea que in illo sunt,  
et terram et ea que in ea sunt, et mare et que in eo sunt.* Ergo patet expresse

202/203 Matth. 25, 41      205/206 Ioh. 1, 3      207/208 Hebr. 2, 8      209 Rom.  
1, 20      211/212 Rom. 11, 36      212/214 I Cor. 3, 22      216 I Cor. 8, 6      217 II  
Cor. 5, 18      Eph. 3, 9      218 Hebr. 3, 4      218/219 Act. 14, 14      219/220 Apoc.  
4, 11      221/222 Apoc. 10, 6      227 Matth. 6, 24

195 et<sup>1</sup>] in B      195/198 Ergo – stare] *legi non potest in P<sup>2</sup>*      198 et creatura] in catura  
B      199 alius] aliud P<sup>1</sup> T      202 Matheo] *om. a.c. R<sup>1</sup>*      206 relinquitur ab eo] ab  
eo relinquitur B P<sup>1</sup> T      210 Ergo – conspicitur] *om. T*      211 et] *om. a.c. R<sup>1</sup>*      216  
Item] *om. a.c. R<sup>1</sup>*      I<sup>a</sup> – illo] *om. T*      Deus] Dominus P<sup>1</sup>      217 ex] a T      218  
omnia] omni a.c. R<sup>1</sup>      219 uiuum] unum T      221 iurauit] initiuit T      et] in *add.*  
P<sup>2</sup>      222 eo] *om. B*

quod Deus creauit et fecit omnia. Igitur diabolus nichil creauit nec fecit uisibilia.

225 Si ergo dicitur dominus malorum, hoc dicitur quia mali se subiecerunt seruituti eius per peccatum. Non ergo per hoc quod dicit Dominus in Euuangelio: *nemo potest duobus dominis seruire*, debemus intelligere quod diabolus uisibilia fecerit uel etiam homines malos, qui in quantum homines sunt a Deo, ipsi autem se malos fecerunt.

230 Abiciamus ergo dominium diaboli a nobis et subiciamus nos dominio Dei ei deuote seruiendo, ei humiliter obediendo, ut ab eo mereamur recipere gloriam sempiternam qui uiuit in secula seculorum. Amen.

---

230 ergo] *om. B*

232 Amen] *om. B*

## SERMO XI

Luc. XIII<sup>o</sup>: *Et ecce homo quidam ydropicus erat ante eum.*

Nulli uenit in dubium quin peccatum sit seruum inicere manus in domi-  
num suum. Vnde Iudei grauiter peccauerunt quando in Dominum Ihesum  
manus nepharias iniecerunt capientes eum et uincientes. Sed multo grauius  
5 peccaissent si eum mutilassent, pedes aut manus eius aut membra alia  
mutilando. Hoc non ausi fuerunt attemptare. Vnde legitur in Ioh. XIX<sup>o</sup>  
quod licet fregissent crura duorum latronum, crura Domini Ihesu non  
fregerunt, ut adimpleretur quod dictum fuerat Exodo XIX<sup>o</sup>: *os non com-*  
*minuetis ex eo.* Sed impii patareni, sceleratiores et crudeliores Iudeis, non  
10 tantum manus iniciunt in Ihesum, sed quantum in eis est eum mutilant,  
potentiam eius diminuendo et detruncando et eius misericordiam dimi-  
nuendo et liberalitatem. Dicunt enim Deum non fecisse hec cor[poralia fol. 157rb  
et uisibilia, nec etiam facere potuisse, et eximiunt a potestate eius mun-  
dum istum uisibilem. Et in hoc regnum eius diminuunt. Nec sufficit eis  
15 eximere a potestate Dei opera nature, nisi a potestate eius eximiant opera  
que sunt preter naturam, et etiam ea que sunt contra naturam, et etiam  
supra naturam. Contra naturam dico esse ea ad quorum contrarium causa  
est in natura. Preter naturam et contra naturam, et etiam supra naturam,  
sunt opera miraculorum. Et patareni dicunt quod nec Christus nec eccle-  
20 sia unquam fecerunt aliquod miraculum materiale et uisibile. Vnde mira-  
cula que leguntur in nouo Testamento spiritualiter facta esse intelligunt, ut  
illud quod habemus pre manibus, scilicet de ydropico.

**Trad. text.** *R*<sup>1</sup>, fol. 157ra-158va ; *B*, fol. 258va-259va ; *P*<sup>1</sup>, fol. 359rb-360rb ; *P*<sup>2</sup>, fol. 120ra-121va ; *T*, fol. 295ra-296ra

**1** Luc. 14, 2      **3/4** Iudei – uincientes] cfr Matth. 27, 1-2, Marc. 15, 1, Luc. 22, 66  
7/8 licet – fregerunt] cfr Ioh. 19, 32-33      **8/9** Ex. 19, 36

**rubr.** Sermo eadem XVI<sup>a</sup> dominica. Contra hereticos *R*<sup>1</sup>, Dominica in XVI post Pentecos-  
ten *B*, Sermo in XVI<sup>a</sup> (?) dominica post Penthecosten *P*<sup>2</sup>, Dominica XVII<sup>a</sup> post Penthe-  
costen *T*, Sermo in dominica XVI<sup>a</sup> post Penthecosten *in marg. inf. T*      **1** Luc. XIII<sup>o</sup>  
– eum] Et ecce – Luc. XIII<sup>o</sup> *P*<sup>1</sup>      Et] *om. T*      **2** quin] quam *B T*      inicere] licere  
*T*      manus] manum *P*<sup>1</sup>      **3** suum] attemptare *add. T*      Ihesum] *om. T*      **4/6**  
capientes – mutilando] *legi non potest in P*<sup>2</sup>      **4** uincientes] incientes *T*      **5** aut membra  
alia] *om. T*      membra alia] alia membra *P*<sup>1</sup>      **8** XIX<sup>o</sup>] *scripsi*, XIII<sup>o</sup> *R*<sup>1</sup> *B P*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup> *T*      **9**  
sceleratiores] sceleratores *P*<sup>1</sup>      **16** ea] *om. a.c. R*<sup>1</sup>      sunt<sup>2</sup>] *P*<sup>2</sup> *T*      **17/37** esse – sum]  
*legi non potest in P*<sup>2</sup>      **18** supra] super *B P*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup> *T*      naturam] *om. B*      **21** intelligunt]  
intelliguntur *P*<sup>1</sup>

Ad probandum autem errorem suum inducunt illud Mathei VII<sup>o</sup>: *multi dicent michi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetauimus, et in nomine tuo uirtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis, quia nunquam noui uos: discedite a me, qui operamini iniquitatem.* Ex hiis ergo patet, ut dicit hereticus, quod maligni miracula operantur qui non sunt ex Deo sed a dyabolo, et ita patet quod miracula non sunt a Deo.

Ad quod dicendum quod istud quod inducunt pro se, contra se est, quia hic dicit Dominus: *multi dicent michi in illa die: in nomine tuo multas uirtutes fecimus.* Non dicunt 'in nomine nostro', uel 'in nomine diaboli', sed *in nomine tuo*. Ad inuocationem enim nominis Christi miracula faciebant. Vnde patet quod illa miracula a Deo erant et a Christo, non a diabolo. Ex hoc etiam patet quod per fidem quam habebant de Christo miracula faciebant. Fidei enim attribuit Apostolus operationem miraculorum, I<sup>a</sup> ad Cor. XIII<sup>o</sup>: *si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nichil sum.*

Item obiciunt heretici illud Mathei XXIII<sup>o</sup>: *surgent enim pseudoprophete et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem ducantur, si fieri posset, etiam electi.* Item illud Apoc. | XVI<sup>o</sup>: *uidi de ore draconis et de ore bestie et de ore pseudoprophete spiritus tres immundos exire in modum ranarum. Sunt enim spiritus demoniorum facientes signa.* Ex hiis concludunt quod illi qui talia faciunt demonium habent, et propter hoc talia faciunt. Et propter hoc, cum Christus demonium non habuerit, talia non fecit, cum talia sint a diabolo.

fol. 157va

Ad quod dicendum quod uera signa et uera miracula corporalia et uisibilia a Deo sunt, non a diabolo, secundum quod promiserat Dominus in Marcho ultimo: *signa autem eos qui crediderunt hec sequentur: in nomine meo demonia eicient, etc.*

Ad illud autem quod obiciunt, dicendum est quod illa signa de quibus Dominus loquitur in Matheo et Iohannes in Apoc., fantastica erunt et non uera. Vnde Dominus appellat eos per quos fient pseudo, id est falsos. Et in Apocalipsi dicit: *uidi de ore pseudoprophete, id est falsi.* Sicut ergo falsi

23/26 Matth. 7, 22-23      30/31 Matth. 7, 22      36/37 I Cor. 13, 2      38/40 Matth. 24, 24      40/42 Apoc. 16, 13-14      48/49 Marc. 16, 17      53 Apoc. 16, 13

38/45 Item – diabolo] cfr MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 2, 2, 4 (col. 222A)      40/43 Item – habent] cfr *Disput.* XV (p. 74)      50/52 Ad – uera] *Disput.* XV (p. 75)

28 ex] a T      30 hic] hoc T      33 et a Christo] om. T      36 XIII<sup>o</sup>] XII<sup>o</sup> T      38 enim] om. T      44 habuerit] habuit P<sup>i</sup> T      46 quod<sup>1</sup>] quid B      quod<sup>2</sup>] talia add.      48 eos] hos B T      crediderunt] crediderint B P<sup>i</sup>      sequentur] sequuntur T      50 obiciunt] abiciunt B      52 fient] fiant P<sup>i</sup>

erunt, ita falsa signa facient. Et sicut Christus uerus est, immo ipsa ueritas, 55 et Apostoli et alii sancti ueri erant, ita eorum signa et miracula uera fuerunt et non falsa. Vnde heretici qui ea ascribunt diabolo, de numero sunt eorum qui dicebant, Matheo XII<sup>o</sup>: *hic non eicit demones nisi in Belzebutz principe demoniorum*.

Item ad probandum quod miracula que legitur Christus fecisse et sancti 60 eius materialia et uisibilia non fuerunt sed potius spiritualia, intendunt probare heretici per illud quod dicit Apostolus: *littera occidit, spiritus autem est qui uiuificat*. Ergo spiritualiter debemus intelligere miracula Christi, et non uisibiliter facta fuisse, sed spiritualiter.

Ad quod dicendum est quod uerba Euuangelii quandoque habent multi- 65 plicem intelligentiam, litteralem scilicet, et hec est fundamentum aliarum intelligentiarum, et etiam spirituale. Christus enim quandoque loquebatur *in parabolis ad turbas, et sine parabolis non loquebatur eis*, ut habetur Matheo XIII<sup>o</sup> et Marcho IIII<sup>o</sup>. Et tunc omnia | spiritualiter intelligenda fol. 157vb sunt, ut patet in parabola de semine et de thesauro abscondito in agro et huiusmodi. Horum autem spirituale intelligentiam seorsum dicebat 70 Apostolis, ut dicitur Marcho IIII<sup>o</sup>: *seorsum autem discipulis suis disserebat omnia*, quibus datum erat nosse misteria, id est occulta regni Dei, id est ecclesie eius, ut habetur Luca VIII<sup>o</sup>: *uobis datum est nosse misterium regni Dei, ceteris autem in parabolis*. Aliquando autem loquebatur talia, et etiam 75 faciebat, que intelligenda erant ad litteram, maxime post promissionem quam fecit Apostolis, Ioh. XVI<sup>o</sup>, quod *iam non prouerbiis non loqueretur eis*. Que promissio facta fuit imminente tempore passionis. Postea, post suam passionem et suam resurrectionem, in die scilicet ascensionis, dixit Apostolis, Marcho in fine: *signa autem eos qui crediderint hec sequentur*: 80 *in nomine meo demonia eicient*, etc. Ista ergo ad litteram oportet intelligere esse dicta, non parabolice, id est per similitudinem tantum.

---

57/58 Matth. 12, 24      61/62 II Cor. 3, 6      67 Matth. 13, 34, cfr Marc. 4, 33-34  
 69 in parabola de semine] cfr Matth. 13, 31      de thesauro – agro] cfr Matth. 13, 44  
 71/72 Marc. 4, 34      73/74 Luc. 8, 10      76 Ioh. 16, 25      79/80 Marc. 16, 17

---

59/81 Item – tantum] cfr MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 2, 2, 4 (col. 222A-B), *Disput.* XV (p. 75-76)

---

55 et<sup>3</sup>] id est B P<sup>1</sup> T      57 Belzebutz] Belzebuth B P<sup>1</sup>, Besebuth T      59 quod] om. B  
 P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      60 materialia] naturalia T      62 et] sed T      65 hec] hoc P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T      71  
 disserebat] dicebat P<sup>1</sup>      72/74 id<sup>2</sup> – Dei] om. T      73 VIII<sup>o</sup>] om. a.c. R<sup>1</sup>      74 Dei]  
 om. a.c. R<sup>1</sup>      76 XVI<sup>o</sup>] XVII<sup>o</sup> T      non] in P<sup>1</sup> T      prouerbiis ] iam add. R<sup>1</sup> B P<sup>2</sup>  
 79 sequentur] sequuntur T



Quod uero Christus etiam post mortem miracula fecerit, habemus Matheo XXVII<sup>o</sup>, ubi dicitur quod Christus *clamans uoce magna emisit spiritum, et ecce uelum templi scissum est in duas partes a summo usque*  
 85 *deorsum, et terra mota est, et petre scisse sunt, et monumenta aperta sunt, et multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt.* Ex quo Christus fecit miracula post mortem, non est incredibile quin eius discipuli similiter fecerint signa post mortem, quibus promisit Ioh. XIII<sup>o</sup>, et etiam sub iuramento promisit, ut ei firmitus crederetur: *amen, amen dico uobis, qui credit*  
 90 *in me, opera que ego facio, ipse faciet, et maiora horum faciet.*

Si dicas quod hoc non reperitur in canone sancte Scripture, dicendum quod non est mirum, quia in canone Scripture non inuenitur scriptum nisi de morte Stephani, Actibus VII<sup>o</sup>, et de morte Iacobi fratris Iohannis, Actibus XII<sup>o</sup>.

95 Quod autem Dominus fecerit miracula uisibilia, patet per predictam auctoritatem Iohannis | que de corporalibus miraculis loquitur. Et Ioh. V<sup>o</sup> dicit Christus Iudeis: *opera que ego facio testimonium perhibent de me.* Et Ioh. X<sup>o</sup>: *opera que ego facio in nomine Patris mei, hec testimonium perhibent de me,* scilicet quod ego sim Deus, unius scilicet potentie, cum Patre unius  
 100 sapientie et bonitatis.

fol. 158ra

Quod autem intelligat de miraculis uisibilibus que faciebat ipse, patet ex eo quod Christus ait Ioh. IX<sup>o</sup>: *me oportet operari opera eius qui misit me donec dies est.* Hoc autem dixit quando cecum illuminauit.

Quod autem hoc miraculum fuerit materiale et uisibile, apparet si uerba  
 105 Euuangelii diligentius attendantur. Dicitur enim ibi quod Dominus dixit: *neque hic peccauit neque parentes eius,* ut cecus nasceretur, *sed ut manifestarentur opera Dei in illo.* Hoc non potest intelligi de cecitate spiritali, quia illa prouenit aut ex peccato proprio, aut ex peccato parentum.

Item ibidem dicitur: *dicebant ergo ei: quomodo aperti sunt tibi oculi?* Isti  
 110 qui hoc interrogabant, uidebant apertos oculos eius, et dubitantes quere-

83/86 Matth. 27, 50-52  
 12, 2 97 Ioh. 5, 36  
 9, 3 109 Ioh. 9, 10

89/90 Ioh. 14, 12  
 98/99 Ioh. 10, 25

93 cfr Act. 7, 59  
 102/103 Ioh. 9, 4

93/94 cfr Act.  
 106/107 Ioh.

109/114 Item – apertos] MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 1, 9 (col. 103A)

82 uero] non B T, uere P<sup>1</sup> 86 dormierant] dormierunt B T 88 fecerint] fecerunt B  
 P<sup>1</sup> T 91 sancte] sacre P<sup>1</sup> T 92 Scripture] dicendum (?) add. B scriptum] scrip-  
 cio T 93 et] om. P<sup>1</sup> 96 Et] om. P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> 97 facio] in nomine Patris mei, hec add. T  
 97/99 Et – me] om. B 99 sim] sum P<sup>1</sup> T unius<sup>1</sup>] uiuus T potentie] om. T  
 101 faciebat ipse] ipse faciebat B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> T 104 fuerit] sit T 106 neque<sup>2</sup>] nec B P<sup>1</sup>  
 P<sup>2</sup> T 106/107 manifestarentur] manifestentur B P<sup>1</sup>, manifestetur T 107 cecitate]  
 caritate T 109 isti] illi P<sup>1</sup>

bant *quomodo aperti sunt*, etc. Sed isti qui hoc querebant, si erant fideles et spirituales, ipsi sciebant quomodo, quia Christi uirtute. Erant ergo infideles et carnales, ex quo patet quod de oculis materialibus querebant quomodo fuissent apperti. Spirituales enim oculos non uidebant apertos.

- 115 Item dicitur quod iste erat cecus a natiuitate. Ergo a natiuitate erat peccator, cum cecitas spiritualis peccatum sit uel a peccato. Ergo mentitus est Dominus cum dicit quod *neque hic peccauit*, etc.

- Item, quid est quod dicit quod cecus erat a natiuitate? Quero de qua natiuitate loquatur. De celesti non potest intelligi, quia ab illa non contraxit cecitatem. Si de natiuitate in hoc mundo intelligatur, secundum te, o heretice, ante istam natiuitatem cecus erat, quia secundum te ante istam natiuitatem peccauit. Ergo non potest intelligi de cecitate spirituali, sed | de materiali tantum. fol. 158rb

- Item postea sequitur: *dicebant ergo quidam ex Phariseis: non est hic homo a Deo qui sabbatum non custodit*. Isti uidebant eum illuminatum esse a Christo. Si spiritualiter esset illuminatus et uiderent eum taliter illuminatum, nunquam illud dixissent. Vbi enim inuenitur curatio et illuminatio spiritualis prohibita? Nusquam. Immo Iudei in sabbato magis orationi et lectioni intendunt. Nusquam ergo curationem spiritualem intelligebant prohibitam, sed tantum corporalem. Et de illa arguebant Christum, quia illam faciebat in sabbatis. Vnde Luc. XIII<sup>o</sup> dicebant: *sex dies sunt in quibus oportet operari; in hiis ergo uenite et curamini, et non in die sabbati*.

- Preterea iste cecus, si illuminatus erat spiritualiter et non corporaliter, quomodo non cognoscebat lumen spirituale, scilicet Christum? Quod autem non cognosceret eum patet in littera, ubi dicitur quod Domino dicenti sibi: *credis in filium Dei? Respondit ille et dixit: quis est, Domine, ut credam in eum? Et dixit ei Ihesus: et uidisti eum, et qui loquitur tecum, ipse est. At ille ait: credo, Domine*. Ex quo patet quod nondum credidit eum

115 iste – natiuitate<sup>1</sup>] cfr Ioh. 9, 1      117 Ioh. 9, 3      124/125 Ioh. 9, 16      131/132 Luc. 13, 14      136/138 Ioh. 9, 35-38

115/117 Item – peccauit] cfr MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 1, 9 (col. 103A)      118/144 Item – immiscuisset] MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 1, 9 (col. 103A-B)      127/132 Vbi – sabbati] cfr *Disput.* XV (p. 76)      133/138 Preterea – Domine] cfr *Disput.* XV (p. 76)

113 quod] *om.* B      115 Ergo a natiuitate] *om.* B      117 dicit] *om.* T      neque] nec B P<sup>i</sup> T      120 Si] scilicet T      natiuitate in] natiuitatem B      122 cecitate] caritate T      124 quidam ex] *om.* T      Phariseis] Pharisei T      126 uiderent] uident T      127 dixissent] despexissent R<sup>i</sup>      curatio] oratio P<sup>i</sup>      129 Nusquam] *om.* a.c. R<sup>i</sup>      131 illam] eam B P<sup>i</sup> T      133 iste cecus si] si iste cecus T      138 credidit] crediderat B

Dei filium. Ergo nondum erat spiritualiter illuminatus. Ergo corporaliter  
 140 tantum. Materiale ergo fuit miraculum et corporale. Et corporaliter intelli-  
 genda sunt uerba illa, licet aliquid spirituale insinuent sicut et cetera opera  
 Christi. Sputum ergo materiale fuit quod et mixtum est terre et factum  
 est inde lutum. Sed si terra ista creata est a diabolo, ut tu dicis, nunquam  
 saluator saluam suam ei immiscuisset.

145 Item quod miraculum factum de Lazaro fuerit corporale, patet Ioh. XI<sup>o</sup>:  
*multi ergo ex Iudeis qui uenerant ad Mariam et Martham et uiderant que*  
*fecit, crediderunt in eum.* Item Ioh. II<sup>o</sup>: *cum esset Iherosolimis in Pascha,*  
*in die festo, multi crediderunt in nomine eius uidentes signa que faciebat;*  
*ipse autem Ihesus non credebat semetipsum eis, eo quod ipse nosset omnes.*

150 Nota quod dicitur: *uiden|tes signa.* Ergo illa signa erant uisibilia.

fol. 158va

Item de miraculo quod habemus pre manibus, scilicet de curatione ydro-  
 pici, apparet per circumstanciam littere quod corporalis fuit et uisibilis.  
 Dicitur ibi: *et factum est, cum introiret in domum cuiusdam principis Pha-*  
*riseorum et ipsi obseruabant eum, et ecce homo quidam ydropicus erat ante*  
 155 *eum, et respondens Ihesus ad legisperitos et Phariseos dixit: si licet sabbato*  
*curare. At illi tacuerunt.* Si ipse de curatione spirituali quesiuisset, nun-  
 quam tacuissent, sed dixissent: licet.

Item nunquam etiam circa operationem curationis spiritualis faciendam  
 in sabbato obseruassent eum. Sciebant enim quod opera corporalia et ui-  
 160 sibilia prohibebantur fieri in sabbato, non spiritualia. Immo etiam quedam  
 opera corporalia precipiebantur fieri in sabbato et etiam duplicabantur,  
 sicut offerre sacrificia et ligna ordinare super altare holocaustorum et ignem  
 lignis nutrire. Ea uero prohibebantur que cultum diuinum impediabant et  
 a spiritualibus retardabant.

165 Aperite ergo oculos, o infelices heretici, et cognoscite et confitemini quod  
 opera Domini duplicia sunt, corporalia scilicet et spiritualia, uisibilia et  
 inuisibilia, et uisibilia ducunt nos ad intelligendum inuisibilia, secundum  
 quod dicit Apostolus ad Rom. I<sup>o</sup>: *inuisibilia enim Dei, per ea que facta sunt*

146/147 Ioh. 11, 45      147/149 Ioh. 2, 23-24      153/156 Luc. 14, 1-4      162/163  
 offerre – nutrire] cfr Leu. 6, 12-14      168/170 Rom. 1, 20

139 Dei filium] filium Dei P<sup>l</sup> T      Dei] om. P<sup>l</sup>      141 insinuent] insinuant B P<sup>l</sup> T  
 143 lutum] om. B      144 immiscuisset] immicuisset R<sup>l</sup>      145 de] a T      factum  
 de Lazaro] de Lazaro factum P<sup>l</sup>      corporale] et uisibile add. B T      149 ipse] om. T  
 nosset] uocet T      150 dicitur] dicit B P<sup>l</sup> T      uisibilia] inuisibilia T      151 de<sup>2</sup>] om.  
 R<sup>l</sup> P<sup>2</sup>      156 spirituali] om. a.c. R<sup>l</sup>      161 opera corporalia] corporalia opera B      163  
 nutrire] mittere P<sup>l</sup>      165 infelices] infideles P<sup>l</sup>      166 Domini] Dei P<sup>l</sup>      scilicet]  
 om. T      et<sup>2</sup>] om. R<sup>l</sup>      168 per ea] parua T

uisibilia, *a creatura mundi intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque uir-*  
170 *tus eius et diuinitas.* Credite ergo signa que leguntur in Euuangelio facta  
fuisse a Domino fuisse uisibilia et corporalia, ut ea que signabantur in eis  
fiant in nobis spiritualiter operante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit  
in secula seculorum. Amen.

## SERMO XII

Ecclesiaste I<sup>o</sup>: *Vanitas uanitatum, dicit Ecclesiastes, uanitas uanitatum et omnia uanitas.*

Tres libros edidit Salomon: Prouerbia, Ecclesiasten et Cantica. In primo erudiuntur insipientes siue rudes et incipientes per uulgaria que Prouerbia  
5 nuncupantur. In secundo proficientes confirmantur in bono, omni errore et dubitatione eliminatis. In tertio affectiones perfectorum describuntur.

In hac sexta dominica liber Ecclesiastes legitur. Et in principio ostenditur quod proficientes ad hoc profecerunt ut intelligant quod *uanitas uanitatum*, et *uanitas uanitatum et omnia uanitas*. Qui enim habent sensus exercitatos in spiritualibus possunt dicere cum Ieremia III<sup>o</sup>: *aspexi in terram, et ecce uacua erat et nichili; et celos, et non erat lux in eis. Vidi montes, et ecce mouebantur et omnes colles conturbati sunt. Intuitus sum, et ecce non erat homo et omne uolatile celi recessit. Aspexi, et ecce Carmelus desertus est et omnes urbes eius destructe sunt a facie Domini et a facie ire furoris eius.*  
15 Proficientes enim in spiritualibus exercitiis uident, id est intelligunt, terram, id est | quicquid stabile in mundo esse, autumatur, esse uacuum et nichili. Dicitur enim in Psalmo: *qui fundasti terram super stabilitatem suam non inclinabitur in seculum seculi*. Per terram ergo quicquid uidetur esse stabile in hoc mundo, uacuum est et uacuum apparet proficientibus.  
20 Vacuum enim non implet nec impletur, sed potius attrahit. Sic talia non reficiunt sed faciunt esurire, et nichil sunt quamuis esse aliquid uideantur. Pretereunt enim uelut umbra, Sap. V<sup>o</sup>. Et I<sup>a</sup> ad Cor. VII<sup>o</sup>: *preterit figura huius mundi*.

fol. 61vb

**Trad. text.** *R*<sup>1</sup>, fol. 61va-62va ; *B*, fol. 225rb-226rb ; *P*<sup>1</sup>, fol. 312ra-312va ; *P*<sup>2</sup>, fol. 44va-45vb ; *P*<sup>4</sup>, fol. 133va-134vb ; *T*, fol. 250ra-250vb

1/2 Eccle. 1, 1      10/15 Ier. 4, 23-26      17/18 Ps. 103, 5      22 Pretereunt – umbra]  
cfr Sap. 5, 9      22/23 I Cor. 7, 31

**rubr.** Sermo dominica VI<sup>a</sup> post Pentecosten *R*<sup>1</sup>, Sermo in VI dominica post Pentecosten *B*, *P*<sup>2</sup>, Sermo in VII<sup>a</sup> dominica post Pentecosten *T*, Sermo in VI<sup>a</sup> dominica post Pentecosten in marg. inf. *T*      1/2 Ecclesiaste I<sup>o</sup> – uanitas] Vanitas – Eccle. I<sup>o</sup> *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup>      3 Ecclesiasten] lac. hab. *P*<sup>1</sup>      4 et] om. *P*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup> *P*<sup>4</sup>      incipientes] insipientes *P*<sup>2</sup> *P*<sup>4</sup> *T*      7 liber Ecclesiastes legitur] legitur liber Ecclesiastes *P*<sup>4</sup>      principio] primo *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup>      9/10 exercitatos] et add. *T*      11 et<sup>3</sup>] om. *T*      et celos] lac. hab. *P*<sup>1</sup>      celos] celas *B*      13 celi] om. *R*<sup>1</sup>      14 destructe] destrapte *B* *P*<sup>1</sup>      ire] om. *P*<sup>4</sup>      17 Psalmo] principio *T*      stabilitatem] securitatem *B* *P*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup> *P*<sup>4</sup> *T*      19 esse stabile] stabile esse *T*      uacuum apparet] apparet uacuum *P*<sup>1</sup>      21 esse] om. *P*<sup>1</sup> *P*<sup>4</sup> *T*      aliquid] esse add. *T*      22 Sap. V<sup>o</sup>] Sapientie uero *T*      VII<sup>o</sup>] scripsi, VI<sup>o</sup> *R*<sup>1</sup> *B* *P*<sup>1</sup> *P*<sup>2</sup> *P*<sup>4</sup> *T*

Vel per terram que conculcatur et nutrit homines et animalia, homines  
 25 populares qui uacui sunt omni bono et nichili uerissime possunt dici. Pro-  
 ficientes etiam celos aspicientes, id est superiores, maxime prelatos eccle-  
 siasticos, uident eos tenebris ignorantie inuolutos. Quondam dicebat Osee  
 propheta IIII<sup>o</sup>: *non est scientia Dei in terra*. Sed hodie potest dici: non est  
 scientia Dei in celis, nec horum celorum opera lucent. Iuxta illud Mathei  
 30 V<sup>o</sup>: *sic luceant opera uestra coram hominibus*, etc. Isti etiam proficientes  
 uident montes moueri. Valles enim frequencius terre motum sentiunt quam  
 montes. Vnde dictum est ad Loth Genesis XIX<sup>o</sup>: *in monte saluum te fac*.  
 Per montes ergo intelliguntur hii qui a concussione temptationum remo-  
 tiores esse uidentur. Sed hii aliquando temptationum impulsibus ruunt et  
 35 cadunt. Et hoc intelligunt proficientes in exercitiis spiritualibus. Intelligunt  
 etiam quod colles, id est homines eleuati ex una parte quoad intelligentiam  
 et plani ex altera quantum ad operationem, conturbantur adeo quod *trans-*  
*feruntur in cor maris*, id est in profundum incidunt peccatorum. Intuen-  
 tur etiam et non uident homines, id est ratione utentes in operibus actiue.  
 40 Vident eciam uolatilia, id est contemplatiuos, iam non esse, et Carmelum,  
 id est religionem, desertam esse, et urbes eius, id est monasteria, esse des-  
 tructa. Vere ergo uident omnia uana esse et possunt dicere *uanitas uanita-*  
*tum*.

Est autem uanitas que nec plenitudinem confert continenti, nec fulcimen-  
 45 tum innitenti, | nec fructum laboranti. Et hec uanitas in istis transitoriis  
 inuenitur, quia *non satiatur oculus uisu nec auris auditu*, Ecclesiaste I<sup>o</sup>. Luca  
 I<sup>o</sup>: *diuites dimisit inanes*. Ysa. XXXVI<sup>o</sup>: baculus harundineus Egiptus ista.  
 Sic res mundane uacue sunt, et ideo plenitudinem non conferunt continenti  
 nec fulcimentum innitenti, quia sunt baculus harundineus confractus, nec  
 50 etiam fructum laboranti. Vnde Eccle. in principio: *quid amplius habet*

fol. 62ra

28 Os. 4, 1      30 Matth. 5, 16      32 Gen. 19, 17      37/38 Ps. 45, 3      46 Eccle.  
 1, 8      47 Luc. 1, 53      baculus – ista] cfr Is. 36, 6      50/51 Eccle. 1, 3

44/45 plenitudinem – innitenti] cfr GVILL. ALVERN., *Rhet. diu.* 6 (col. 342aG), GVILL. AL-  
 VERN., *De uirt. et uit.* 1, 11 (col. 157bB-C), GVILL. PERALD., *De erud. princ.* 1, 8, et alibi

24 nutrit] mittit B      25 populares] plurales T      nichili] nichil T      possunt] po-  
 test R<sup>1</sup>      27 ignorantie] ignocencie T      28 est<sup>1</sup>] hodie add. B      29 celis] scolis T  
 celorum] clericorum T      32 monte] montem P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup>      33/34 remotiores – aliquan-  
 do] om. a.c. R<sup>1</sup>      36 id est] et P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>      38/39 Intuentur] Intuantur B P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>      39  
 ratione] inde add. T      41/42 esse destructa] destructa esse P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup>      44 que] quod  
 P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup>      confert] om. a.c. R<sup>1</sup>      47 XXXVI<sup>o</sup>] scripsi, XXX<sup>o</sup> R<sup>1</sup> B P<sup>1</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T      49  
 sunt] sicut P<sup>4</sup>



*homo de uniuerso labore quod laborauit sub sole?* Glosa: nichil. Et Psalm.: *dormierunt sompnium suum*, etc. Et Osee VIII<sup>o</sup>: *telas aranee texuerunt*. Sic ergo uniuersa sunt uanitas. Vnde ad maiorem expressionem dicit: *uanitas uanitatum dixit Ecclesiastes*, non stultus sed homo sapiens, *uanitas uanitatum et omnia uanitas*.

Et ponitur quinquies nomen uanitatis, quia homo quinque uanitates habet. Est enim uanus in essentia, ad Rom. VIII<sup>o</sup>: *uanitati enim creatura subiecta est*. Et intelligit hoc Apostolus de creatura que est homo. Et in Psalmo: *homo uanitati similis factus est*. Est uanus per culpam, Sap. XIII<sup>o</sup>: *uani sunt hominis sensus in quibus non subest scientia Dei*. Est enim uanus in cogitatione: *Dominus scit cogitationes hominum, quoniam uane sunt*. Est uanus in uerbo: *uana locuti sunt unusquisque ad proximum suum*. Vanus in opere: *anni nostri sicut aranea meditabuntur*. Vanus in pena quam nunquam perfecte soluere poterit. Vnde: *mutuabitur peccator et non soluet*.

Vnde uane, id est in uanum, in pena laborabit, quia non poterit soluere.

Nota etiam quod est uanitas mutabilitatis per conditionem. Secunda curiositatis siue cupiditatis, que est per rerum transeuntium inordinatam dilectionem. Tertia inutilitatis per penalitatem. Prima consistit in duobus: in eundo, quia de nichilo est, et in transeundo, quia in nichilum uadit uel quia esse non habet a se ipso. Et quia non potest stare in se ipso siue per se ipsum, uel quia ostendit quod non habet et non permanet in eo quod habet. Secunda uanitas | consistit in tribus, de quibus I<sup>a</sup> Ioh. II<sup>o</sup>: *omne quod est in mundo*, etc. Tertia consistit in duobus: in pena que atterit, que facit per defectum uite senescere; et pena que dissoluit et facit in putredinem ire. Prima naturalis est et apta. Secunda culpabilis et peruersa. Tertia penalis et misera.

Sed occurrit manicheus et dicit: Ecclesiastes dicit: *uanitas uanitatum, dixit Ecclesiastes, uanitas uanitatum et omnia uanitas*. Et Psalm.: *uerumptamen uniuersa uanitas omnis homo uiuens*. Et Apostolus II<sup>a</sup> ad Cor. III<sup>o</sup>: *que uidentur temporalia sunt, et que non uidentur eterna*. Cum igitur ista

fol. 62rb

52 Ps. 75, 6      rectius Ysa. 59, 5      57/58 Rom. 8, 20      59 Ps. 143, 4      60 Sap. 13, 1      61 Ps. 93, 1      62 Ps. 11, 3      63 Ps. 89, 9      64 Ps. 36, 21      72/73 I Ioh. 2, 16      77/78 Eccle. 1, 1      78/79 Ps. 38, 6      80 II Cor. 4, 18

51 nichil] *Glossa interlin.* in h.l.      66/76 Nota – misera] cfr HVG. S. VICT., *Sal. Eccl.* 1 (col. 118D-119A)      77/82 uanitas – possunt] cfr *Disput.* I (p. 11)

51 Et] in *add.* P<sup>2</sup> T      52 suum] *sompnium add.* B P<sup>1</sup> P<sup>4</sup>      53 expressionem] *om. a.c.* R<sup>1</sup>      53/54 uanitas uanitatum] uanitatum uanitas T      64 poterit] *om. B*      67/68 inordinatam dilectionem] inordinate dilectioni T      69 in<sup>1</sup>] *om. P<sup>4</sup>* in<sup>2</sup>] ad P<sup>4</sup>      73 consistit] *om. T*      75 est] *om. B T*      80 eterna] cum igitur ista que uidentur eterna *add. B*

que uidentur sint uana et mutabilia et mala, a Deo qui est eternus, incommutabilis et optimus esse non possunt.

Erubescere manichee! Ergo secundum te uirgo non nascitur de corrupta sed de uirgine tantum. Verum diceres si causatum de necessitate equaretur  
 85 cause et de necessitate se totam influeret causato. Nonne archa que uitam non habet nec sensum nec rationem fit ab artifice habente uitam, sensum et rationem? Simplex est causa compositi, ut punctus lineae, unitas numeri. Recognosce ergo quod alia sunt quorum principium est natura et alia quorum principium est uoluntas. Ea quorum principium est uoluntas equari  
 90 suo principio non est necesse, quia in uoluntate artificis est ut faciat quod facit tale uel tale, nec potest dicere figulo lutum: cur me ita facis? ut dicit Apostolus ad Rom. IX<sup>o</sup>, et sumit hoc ab Ysaia propheta LXV<sup>o</sup>. Et legitur in Ieremia XVIII<sup>o</sup> quod figulus fecit uas alterum secundum quod placuit in oculis eius. Numquid figulus liberior est quam Deus ut non possit Deus  
 95 *facere aliud uas in honorem, aliud uas in contumeliam*? Numquid potest uas dicere figulo: cur me ita facis? Dicit Augustinus in libro 'De natura boni': cum dico natura corruptibilis, duo dico: natura que est adeo corruptibilis quia ex nichilo, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta, uana. Omnia ergo, in quantum creata sunt a Deo, bona sunt in sui  
 100 natura. Vana | autem sunt uitio male utentium. Vnde dicit beatus Augustinus: tolle uanitates et nichil erit uanitas. Sicut uinum in se bonum est, sed male utenti eo noxium est et etiam mortiferum.

fol. 62va

Hoc intelligit homo proficiens qui de hiis concionatur apud semetipsum et disputat et intelligit quod *uanitas uanitatum et omnia uanitas*. Et in fine  
 105 sue disputationis concludit: *finem loquendi omnes pariter audiamus; Deum time et mandata eius obserua, hoc est omnis homo*, id est ad hoc est omnis homo. Sed tamen dixit expressius *hoc est omnis homo* iuxta illud quod dicit

91 nec – facis] cfr Rom. 9, 20      92 ab Ysaia propheta LXV<sup>o</sup>] cfr Is. 45, 9      93/94  
 figulus – eius] cfr Ier. 18, 4      95 Rom. 9, 21      105/106 Eccle. 12, 13

97/99 cum – uana] cfr Avg., *Nat. bon.* 10 (p. 859), Avg., *Epist. Fund.* 40 (p. 246)      101  
 tolle – uanitas] cfr Avg., *Vera relig.* 33, 62 (p. 228)

81 uana] uaria T      mala] permala B      82 possunt] potest a.c. R<sup>i</sup>      85 archa] archam a.c. R<sup>i</sup>      87 est causa] causa est B P<sup>i</sup> P<sup>2</sup> T      88 principium] pruna T      89  
 Ea – uoluntas] om. R<sup>i</sup> B P<sup>i</sup>      92 LXV<sup>o</sup>] scripsi, LXIII<sup>o</sup> R<sup>i</sup> B P<sup>i</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T      Et<sup>2</sup>] om. T      94 Deus<sup>2</sup>] om. T      95 honorem] et add. B P<sup>i</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T      uas] om. T      96  
 uas dicere] dicere uas T      97 corruptibilis<sup>1</sup>] corruptilis R<sup>i</sup>      que] quia T      97/98  
 corruptibilis] corruptilis R<sup>i</sup>      98/99 corrupta] est add. T      99 uana] uaria R<sup>i</sup>      104  
 quod] uanitas uanitatum add. B P<sup>i</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T      105 omnes pariter] pariter omnes B P<sup>i</sup> P<sup>2</sup> P<sup>4</sup> T      105/106 Deum time et] om. T      107 Sed – homo] om. R<sup>i</sup> P<sup>2</sup>      dicit] dixit P<sup>i</sup>

beatus Augustinus in XX<sup>o</sup> libro 'De ciuitate Dei': *Deum*, inquit, *time et mandata eius custodi*, quia *hoc est omnis homo*. Quicumque enim est hoc,  
 110 est utique custos mandatorum Dei, quoniam qui hoc non est, nichil est. Et  
 beatus Bernardus: *Deum time et mandata eius obserua*, *hoc est omnis homo*.  
 Ergo, si hoc est omnis homo, absque hoc nichil homo.

Auertamus ergo nos carissimi a uanis et transitoriis et conuertamus nos  
 ad bonum incommutabile quod est Deus, ut eo in perpetuum perfruamur  
 115 ei inseparabiliter adherentes. Quod ipse nobis prestare dignetur qui uiuit in  
 secula seculorum. Amen.

---

108/110 Deum – est<sup>3</sup>] AVG., *Ciu.* 20, 3 (p. 702)  
 sup. *Cant.* 20, 1 (p. 114)

111 Deum – homo] BERNARD., *Serm.*

---

109 est hoc] hoc est *B*  
 ergo nos] nos ergo *T*

110 est<sup>1</sup>] *om. B*

112 Ergo – homo<sup>2</sup>] *om. a.c. R<sup>1</sup>*  
 114 perfruamur] fruamur *T*

116 Amen] *om. P<sup>2</sup> T*

113

## SERMO XIII

Luca primo: *Factum est autem, cum sacerdotio fungeretur Zacharias in ordine uicis sue ante Deum, secundum consuetudinem sacerdotii*, etc.

Volens euuangelista euuangelizare nobis natiuitatem precursoris, premit-  
 5 de conceptione ipsius, que miraculosa et uenerabilis fuisse ostenditur, quia  
 steriles erant parentes eius, et quia denunciata fuit in sancto loco immo in  
 sancto sanctorum, et sacerdoti fungenti officio suo et uiro sancto, et in  
 die sancto, scilicet in die expiationis, qui inter alios dies sanctos deuotior  
 habebatur et in maiori reuerentia. Et non in qualibet parte diei illius, sed  
 hora incensi, que in toto of[icio illo sanctior reputabatur, sicut illa hora in fol. 11rb  
 10 missa deuotior est, siue illa pars misse in qua corpus Domini conficitur et  
 eleuatur. Tunc enim adueniunt angeli et assistunt, iuxta uerbum Domini  
 Iob XXXIX<sup>o</sup> et Matth. XXIV<sup>o</sup>: *ubicumque fuerit corpus, congregabuntur*  
*et aquile*. Virtute enim sacramenti eucharistie, gaudio et leticia infundunt,  
 et tunc preces pro ecclesia Deo porrigunt, et maxime pro astantibus. Vnde  
 15 fatui sunt homines qui libentius sunt in principio misse et illa que prece-  
 dunt confectionem corporis Domini libenter audiunt, sed ipsi confectioni  
 non intersunt, immo recedunt, cum illa precedentia preparatoria sint ad  
 confectionem. Sicut fatui reputarentur qui preparationi mensarum uellent  
 interesse, et quando apponerentur fercula nollent remanere, cum tamen illa  
 20 fercula apponerentur ut eis reficerentur.

Denuntiata etiam fuit ab angelo. Et non a quocumque, sed a Gabriele.  
 In hoc parificauit Christus Iohannem sibi. Sed nonne plures alios angelos  
 habere poterat Dominus ad denuntiandum hoc, cum milia milium assistant  
 ei et decies centena milia ministrant ei? Sed hoc fecit Dominus quia dic-  
 25 turus erat angelus beate Marie: *ecce Elizabeth cognata tua, et ipsa concepit*  
*filium in senectute sua; et hic mensis est sextus illi*. Et posset dicere beata  
 Virgo: unde hoc scis? Posset respondere: ego denunciaui hoc Zacharie

**Trad. text.** *Pi*, fol. 11ra -11vb<sup>bis</sup>; *R*<sup>2</sup>, fol. 74rb-76rb

1/2 Luc. 1, 8-9      12/13 Matth. 24, 28, Luc. 17, 37, cfr. Iob 39, 30      23/24 milia – ei<sup>2</sup>]  
 cfr Dan. 7, 10      25/26 Luc. 1, 36

**rubr.** Sermo de eodem *Pi*, Item sermo de eodem *R*<sup>2</sup>      5 parentes] pararentes *R*<sup>2</sup>  
 9/10 illa – illa] illa hora in missa deuotior est illa hora siue *R*<sup>2</sup>      12 XXXIX<sup>o</sup>] XXIX<sup>o</sup>  
*R*<sup>2</sup>      XXIV<sup>o</sup>] *scripsi*, XXV<sup>o</sup> *Pi* *R*<sup>2</sup>      14 Deo] Dei *R*<sup>2</sup>      20 apponerentur] ponerentur  
*R*<sup>2</sup>      21 etiam] enim *R*<sup>2</sup>

et perpetra|tor huius miraculi fui. Et etiam ideo quia legitur de Gabriele fol. 11va  
 quod Danieli misteria incarnationis Christi et passionem reuelauit. Item  
 30 Gabriel interpretatur fortitudo Dei, ut ipso nomine ostendatur quod licet  
 natura parentum ex se esset impotens ad conceptionem, tamen hoc esset  
 ex fortitudine Dei. Denuntiata enim fuit a Gabriele stante *a dextris altaris*  
*incensi*, que erat sanctior pars in sancta sanctorum. Et quod esset angelus  
 35 probatur per hoc quod *Zacharias turbatus est uidens, et timor irruit super*  
*illum*. Proprie enim naturale est ut homo turbetur et timeat ab occursu  
 superioris potestatis. Vnde Dan. VIII<sup>o</sup> legitur quod quando Gabriel uenit  
 ad Danielelem, *Daniel pauens corruit in faciem suam*. Et Ezechiele II<sup>o</sup>: *uidi*  
*et cecidi in faciem meam*. Ibi Gregorius: in quantam miseriam cecidimus,  
 qui bonum ferre non possumus, ad quod creati sumus? Iob IIII<sup>o</sup>: *cum spi-*  
 40 *ritus me presente transiret, inhorruerunt pili carnis mee*. Sed sicut humani  
 defectus est terreri, ita angelice benignitatis est pauentem de suo aspectu  
 blandiendo consolari. Econtra demones, si quos sua presentia territos sen-  
 serint, ampliori terrore concutiunt. Vnde hic subiungit: *ait autem ad illum*  
*angelus: ne timeas, Zacharia, quoniam exaudita est oratio tua*. Et ostendi-  
 45 tur quod hec conceptio ex dono Dei fuit cum dicit: *exaudita est oratio tua*.  
 Et congeruntur hic multa diuina beneficia: primum deprecationis fructus,  
 deinde sterilis partus, tum leticia pluri|morum, et sanctitas excellens eius fol. 11vb  
 cuius conceptio et natiuitas eius denuntiatur, et nomen etiam designatur.  
 Tantis igitur supra uotum confluentibus, non immerito diffidentia plecti-  
 50 tur pena silentii. Ipse etiam angelus, cum dixisset ei Zacharias: *unde hoc*  
*sciam? Ego enim sum senex, et uxor mea processit in diebus suis*, respondit  
*angelus et dixit ei: ego sum Gabriel qui asto ante Deum, et missus sum loqui*  
*ad te et hec tibi euuangelizare; et ecce eris tacens et non poteris loqui usque*  
*in diem quo hec fiant, pro eo quod non credidisti uerbis meis*. Et istud fac-  
 55 tum fuit notorium, quia *plebs erat expectans Zachariam et mirabantur quod*

28/29 legitur – reuelauit] cfr Dan. 9, 21-27 32/33 Luc. 1, 11 34/35 Luc. 1, 12  
 37 Dan. 8, 17 37/38 Ez. 2, 1 39/40 Iob 4, 15 43/44 Luc. 1, 13 50/54  
 Luc. 1, 18-20 55/60 Luc. 1, 21-24

30 Gabriel – Dei] GREG. M., *In euang.* 34, 9 (p. 307, 199) 35/36 naturale – potestatis]  
 cfr *Glossa ord.* in Luc. 1, 12 38/39 in<sup>2</sup> – sumus] GREG. M., *Homil. in Ez.* 1, 8, 32 (p.  
 121) 40/43 Sed – concutiunt] *Glossa ord.* in Luc. 1, 12 46/47 multa – plurimo-  
 rum] *Glossa ord.* in Luc. 1, 13 49/50 Tantis – silentii] *Glossa ord.* in Luc. 1, 13

33 sancta] sancto R<sup>2</sup> 35 Proprie] *scripsi*, prope Pi R<sup>2</sup> 44 Zacharia] Zacharias R<sup>2</sup>  
 47 deinde] *scripsi*, demum Pi R<sup>2</sup> tum] *scripsi*, cum Pi R<sup>2</sup> 48 cuius] *om.* R<sup>2</sup> eius]  
*om.* R<sup>2</sup> 50 ei] *cis* Pi 53 non] *om. a.c.* Pi 54 credidisti] credidistis R<sup>2</sup>

*tardaret ipse in templo; et egressus non poterat loqui ad illos, et cognouerunt quod uisionem uidisset in templo. Et ipse erat innuens illis, quod scilicet loqui non poterat, et permansit mutus. Et factum est ut impletum est tempus officii eius, abiit in domum suam. Post hos autem dies concepit Elizabeth*  
 60 *uxor eius, et occultabat se mensibus quinque.*

Hec adeo diligenter narrantur ab euuangelista ut excellens sanctitas beati Iohannis demonstretur, ut eius testimonio tanquam sanctissimi prophete crederetur, et ut heretici confunderentur, quorum quidam asserunt eum fuisse angelum, non hominem, alii dicunt eum fuisse demonem et alii dam-  
 65 pnatum. Tam isti quam illi falsum dicere conuincuntur, eo quod nec angeli boni nec angeli mali concipiuntur nec de mulieribus nascuntur, testante Domino qui respondit in Euuangelio quod post resurrectionem homines tam masculi quam femine *non nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in celo*. Nubunt autem | et nubuntur homines ut fetus concipiatur et  
 70 postmodum nascatur.

Item Dominus dicit in Euuangelio Math. XI<sup>o</sup>: *inter natos mulierum non surrexit maior Iohanne Baptista*, et ut distingueret inter 'natos mulierum' et 'angelos' subiungit: *qui autem minimus est in regno celorum, hic maior est illo*. Per hoc ostendens illum quod non erat de numero angelorum qui sunt  
 75 in celo.

Ibidem etiam asserit eum esse hominem cum dixit: *quid existis in desertum uidere hominem mollibus uestitum? Sed quid existis uidere? Prophetam?* Per hoc enim asserit eum esse hominem et prophetam. Et nota quod dicit: *etiam dico uobis: et plus quam prophetam*. De homine non sic dicit  
 80 'etiam dico uobis: plus quam hominem', eo quod notorium erat eum esse hominem, nec poterat aliqua tergiuersatione negari, quia omnibus apparebat. Sed non sic apparebat eum esse prophetam. Et ut ostenderet eum esse angelum officio, non natura, subiungit: *hic est enim de quo scriptum est: ecce ego mitto ad uos angelum meum qui preparabit uiam tuam ante te*.  
 85 Officium enim angeli est nunciare, et ab hoc officio nomen accepit. Angelus enim interpretatur nuntius. Vnde et de sacerdote dicitur ratione officii, Malachia II<sup>o</sup>: *labia enim sacerdotis custodiunt scientiam et legem requirunt*

68/69 Matth. 22, 30, Marc. 12, 25      71/72 Matth. 11, 11, Luc. 7, 28      73/74 Matth. 11, 11, Luc. 7, 28      76/77 quid – uidere<sup>1</sup>] Matth. 11, 7, Luc. 7, 24      77 hominem – uestitum] Matth. 11, 8, Luc. 7, 25      77/78 Sed – prophetam] Matth. 11, 9, Luc. 7, 26  
 79 Matth. 11, 9, Luc. 7, 26      83/84 Matth. 11, 10, Luc. 7, 27      87/88 Mal. 2, 7

76/79 Ibidem – prophetam] cfr *Disput.* VI (p. 37)      85/86 Angelus – nuntius] cfr *HIER.*, *In Mal.* prol. (p. 901), 2, 5-7 (p. 918)

63 quidam] quidem R<sup>2</sup>      78 enim – esse] eum esse asserit R<sup>2</sup>



ex ore eius, quia angelus Domini exercituum est. Et I<sup>a</sup> ad Cor. XI<sup>o</sup> dicit quod mulier uelamen debet habere super caput suum, quia ex uiro est et  
 90 *propter angelos*. Item ibidem dicit Dominus: *et si uultis scire, ipse est Helyas qui uenturus est*, Helyas in officio, non in persona. | Vnde ipse dixit, Ioh. fol. 11rb bis  
 I<sup>o</sup>, cum requisitus fuit: *Helyas, es tu?*, dixit: *non sum*. Similiter requisitus: *propheta, es tu?* Et respondit: *non*, quia non exercebat officium prophete, quia prophete maxime uentura predicabant.

95 Item, quid apertius eo quod legitur de Iohanne, Iohanne primo: *fuit homo missus a Deo cui nomen erat Iohannes?* Iohanne III<sup>o</sup> scribitur quod Iohannes interrogatus a Iudeis: *rabbi qui erat tecum trans Iordanem cui testimonium perhibuisti, hic baptizat*, respondit inter alia ostendens differentiam inter Christum et ipsum, dicens: *qui est de terra, de terra loquitur*,  
 100 hec dixit de se; *qui de celo uenit, super omnes est*, hoc dixit de Christo. Ergo ipse non erat de celo, ergo non erat angelus, quia omnes angeli, tam boni quam mali, de celo sunt, sed mali de celo ceciderunt.

Item contra illos qui dicunt Iohannem esse dampnatum eo quod uidetur dubitasse de Christo cum dixit: *tu es qui uenturus es, an alium expectamus?*  
 105 Math. XI<sup>o</sup>. Et nota quod sequitur ibidem. Post enim illam interrogationem factam per discipulos Iohannis, Dominus commendauit eum cum dixit: *quid existis in desertum uidere?*, et: *inter natos mulierum*, etc. Nec legitur adeo eum commendasse ante nec postea. Sed si ipse peccauit peccato infidelitatis, ut isti heretici dicunt, aut tunc quando Dominus eum commendauit  
 110 penituerat, et sic remissum erat ei, ergo propter illud peccatum dampnatus non fuit, sed aliud peccatum non impingunt ei heretici, ergo dampnatus non fuit; si autem peccauerat peccato infidelitatis, ut dicunt heretici, et de | eo non penituerat, a Christo commendari non debuit. fol. 11va bis

Erubescat ergo hereticus, et repudiata falsitate confiteatur ueritatem,  
 115 scilicet Iohannem esse hominem, non angelum, non demonem, hominem sanctum, non peccatorem, saluatum, non dampnatum.

Ad eliminandum ergo errores confictos per hereticos contra beatum Iohannem uoluit Dominus ut miraculose conciperetur et per annuntiationem angelicam, et ut ante conceptionem suam eius sanctitas commendaretur.  
 120 Et hac eadem de causa euuangelista tam diligenter prosecutus est de

89 mulier – suum] cfr I Cor. 11, 4 I Cor. 11, 9 90 I Cor. 11, 10 90/91  
 Matth. 11, 14 92 Ioh. 1, 21 93 Ioh. 1, 21 95/96 Ioh. 1, 6 97/98 Ioh.  
 3, 26 99 Ioh. 3, 31 100 Ioh. 3, 31 104 Matth. 11, 3, Luc. 7, 19 107  
 quid – uidere] Matth. 11, 7, Luc. 7, 24 inter – mulierum] Matth. 11, 11, Luc. 7, 28

94 predicabant] predicebant R<sup>2</sup> 98/99 differentiam] discipulos R<sup>2</sup> 99 est de terra]  
 de terra est R<sup>2</sup> 100 de<sup>1</sup>] ad Pi, om. R<sup>2</sup> 105 Et] sed R<sup>2</sup> enim] in R<sup>2</sup> 108  
 eum] om. Pi 109 quando] cum R<sup>2</sup>

- sanctitate parentum eius et de annunciatione angelica, de loco, de tempore, de hora et quibus astantibus et Deum exorantibus, et de angelo denunciante hoc, et de uerbis angeli ad Zachariam. Hoc etiam factum est ad commendationem sancti Iohannis, ut maioris auctoritatis esset et ut ei crederetur, qui dicturus erat et facturus inaudita. Alii enim prophete Christum uenturum prenuntiauerunt, iste presentem denuntiavit. Et quod plus est, digito et ad oculum demonstraui. Hoc non fecit aliquis propheta. Facilius enim erat credere Christum esse uenturum, quam Christum uenisse. Item difficilimum erat credere hominem pauperem cuius parentes cognoscebantur et cuius natiuitas atque educatio note erant, et cuius doctrinam seu predicationem uel miracula non audierant uel uiderant, esse messyam de quo tot et tanta audierant. Et ideo, quod adhuc deerat Christo, suppletum fuit in Iohanne, ut per ea que facta fuerant in Iohanne et per sanctitatem ipsius, ea que dixit de Christo | crederentur.
- 135 Karissimi, nos qui de natiuitate beati Iohannis cum leticia celebramus et ei quodammodo adgratulamur, faciamus quod docuit. Dixit enim: agite dignos fructus penitentie, ut per penitentiam remissionem peccatorum accipere mereamur, et tandem uitam eternam. Et si abstinere a uino nolumus continue, saltem ab ebrietate abstineamus. Si pilis camelorum et uilibus
- 140 pannis uestiri nolumus, saltem nimis preciosis et curiosis non utamur. Si locustis et melle ad esum contenti esse nolumus, saltem ab ingurgitatione et delicatis cibis caueamus. Gaudeamus nos minui et alios crescere. Reputemus alios sanctiores et digniores nobis esse, et non esse nos dignos tergere calciamenta aliorum. Si alius sponsam habet, id est ecclesiasticam dignitatem adipiscitur, non tristemur ex hoc, sed gaudeamus, sed simus amici sponsi, et stemus eum adiuuando, et audiamus illum obediendo, et gaudio gaudeamus, quia doctrinam eius proficere uidemus et mandata eius fieri, et in hoc gaudium nostrum impleatur: si ille crescat et nos minuamur. Et confiteamur nos terram esse et de terra et loqui et operari, et alios esse de
- 150 celo et etiam loqui et operari spiritualia, ut ista faciendo ad consortium beati Iohannis et aliorum sanctorum pertingere mereamur, ipso prestante qui uiuit in secula seculorum. Amen.

fol. 11vb bis

136/137 agite – penitentie] cfr Matth. 3, 8      138 abstinere a uino] cfr Luc. 7, 33      139  
pilis camelorum] cfr Matth. 3, 4      141 locustis et melle] cfr Matth. 3, 4      143/144  
dignos – calciamenta] cfr Luc. 3, 16      149 terram – loqui] cfr Ioh. 3, 31

124 sancti] beati *R*<sup>2</sup>      132 deerat] aderat *R*<sup>2</sup>      137 penitentiam] et *add. Pi*      138/139  
nolumus continue] continue nolumus *R*<sup>2</sup>      140 saltem] a *add. Pi* *R*<sup>2</sup>      148 nostrum]  
uestrum *R*<sup>2</sup>

## SERMO XIV

*Illuc producam cornu Dauid, paraui lucernam christo meo.*

Hec prophetia de beato Iohanne Baptista est, et in ipso fuit adimpleta, sicut saluator ostendit qui de ipso testatus est quod erat *lucerna ardens et lucens*. Et possunt notari in hiis uerbis duo. Primo ad quid beatus Iohannes  
5 missus fuit, sicut dicitur Iohanne primo: *fuit homo missus a Deo*. Ad hoc enim uenit: ut manifestaret et denunciaret regnum Christi et eius excellentiam, ibi: *illuc producam cornu Dauid*. Secundo qualis fuerit beatus Iohannes cum dicit: *paraui lucernam christo meo*.

Dicit ergo propheta in persona Dei Patris: *illuc*, uel ibi alia littera, *pro-*  
10 *ducam*, id est manifestabo, iuxta illud Prou.: *sapiens in uerbis*, id est per uerba, *producit*, id est manifestat, *se ipsum, cornu Dauid*, id est potestatem Christi et excellentiam. De quo Zacharias pater beati Iohannis dicit in cantico suo: *et erexit cornu salutis*, id est potestatem et excellentiam Christi, *nobis*, id est ad utilitatem nostram, *<in domo> Dauid*, id est Christi. Sic  
15 enim nominat Christum Ezechiel XXXIII<sup>o</sup>: *et suscitabo super ea pastorem unum qui pascat ea seruum meum Dauid, ipse pascet ea et ipse erit eis in pastorem*. Et in Osee III<sup>o</sup>: *post hec reuertentur filii Israel et querent Dominum Deum suum et Dauid regem suum*.

Dicit itaque: *illuc*, siue ibi, *producam cornu Dauid*, id est in Syon, de qua  
20 predixerat: *quoniam elegit Dominus Syon, elegit eam in habitationem sibi*. Per Syon, in quo erat templum | et in quo erat caput regni, totus populus iudaicus designatur, quem inter ceteros populos Dominus elegit, sicut montem Syon inter ceteros montes et loca ut habitaret in eo, ibi regnum suum stabiliendo, quem populum Dominus pre aliis honorauit. Ante enim  
25 ista uerba dicit propheta: *uiduam eius benedicens benedicam pauperes*, etc. *Viduam*, scilicet Iudith, scilicet dupplici benedictione benedicendo, castitatis et fortitudinis, *pauperes eius saturauit panibus* in obsidione Sama-

fol. 83rb

Trad. text. R<sup>2</sup>, fol. 83ra-85va

1 Ps. 131, 17      3/4 Ioh. 5, 35      5 Ioh. 1, 6      7 Eccli. 20, 29      12 Zacharias –  
Iohannis] cfr Luc. 1, 67      13/14 Luc. 1, 69      15/17 Ez. 34, 23      17/18 Os. 3, 5  
20 Ps. 131, 13      25 Ps. 131, 15      27 Ps. 131, 15      27/29 obsidione – cogerentur]  
cfr IV Reg. 6, 25-29

rubr. Item de eodem      6 Christi] *scripsi*, xpisti      7 ibi] *scripsi*, iibi      9 persona]  
domini *add. a.c.*      14 in domo] *suppl. om. cod.*

- rie, quando tanta paupertate oppressi fuerunt ut carnes filiorum suorum comedere cogerentur. *Sacerdotes eius induit salutari*, id est sacris uestibus, sicut dixit Ecclesiasticus XLV<sup>o</sup> loquens de uestimentis Aaron: *sic pulcra non fuerunt ante ipsum talia usque ad orientem, non indutus est illis quis alienigena sed tantum filii ipsius soli et nepotes eius. Et sancti eius exultatione exultauerunt*, id est Nazarei. Solus enim ille populus habuit Nazareos, qui interpretantur sancti eo quod pre aliis uitam sanctam agebant, et ideo nomen sanctitatis eis Dominus appropriauit ut uocaret eos Nazareos quod interpretatur sancti. Propter ista populus ille excellentior erat omnibus populis. Vnde Deut. IIII<sup>o</sup> dicit Dominus ad populum illum: *hec est enim uestra sapientia et intellectus coram populis, ut audientes uniuersi precepta hec dicant: en populus sapiens et intelligens gens magna, nec est alia natio tam grandis que habeat deos appropinquantibus sibi, sicut Dominus Deus noster adest cunctis obsecrationibus nostris; que est enim alia gens sic inclita ut habeat ceremonias iustaque iudicia et uniuersam legem?* Sed quia maximum genus infortunii est fuisse felicem, et paupertas eorum qui fuerunt diuites et facti sunt pauperes omnem aliam paupertatem excedit, ideo ille populus, qui dum predicta habebat excellentior erat omnibus aliis populis, quia illa amisit, factus est uilior et miserior populis uniuersis. Quia ergo ille populus excellentior fuit omnibus aliis populis, ut dictum est, ideo iustum fuit ut regnum quod est excellentius omnibus regnis ibi sedem suam collocaret, scilicet regnum Christi. Vnde angelus ad beatam Virginem, Luca I<sup>o</sup>: *regnabit in domo Iacob in eternum et regni eius non erit finis*. Et ibi, in Syon scilicet, id est in populo iudaico, Dominus produxit, id est manifestauit per beatum Iohannem, *cornu Dauid*, id est potestatem et excellentiam Christi. Nomine enim cornu potestas regia et excellentia designatur. Vnde Dan. VII<sup>o</sup>, angelus exponendo Danieli uisionem quam uiderat, dixit: *porro cornua decem ipsius regni decem reges erunt, et alius consurget post eos et ipse potentior erit prioribus, et tres reges humiliabit*. Similiter in Apocalipsi XIII<sup>o</sup> exposuit angelus Iohanni, loquens de cornibus bestie, cum dixit: *uidi de mari bestiam ascendentem habentem capita septem et cornua decem, et super cornua eius decem diademata*. Cornu enim defenditur totum corpus, et in | excellenciori parte

29 Ps. 131, 16

30/32 sic – eius<sup>1</sup>] Eccli. 45, 15-1632/33 Et<sup>2</sup> – exultauerunt] Ps.

131, 16

37/42 Deut. 4, 6-8

49/50 Luc. 1, 33

54/56 Dan. 7, 24

57/59

Apoc. 13, 1

33/34 Nazareos – sancti] cfr HIER., *In Matth.* 1, 2 (p. 16)

42/43 maximum – felicem]

BOET., *Cons.* 2, pr. 4, 2 (p. 23)39 est] *om. a.c.*53 potestas] *potestatas a.c.*

- 60 corporis est situm. Sic potestas regia est ad defensionem subiectorum, et excellentior est aliis habens regiam potestatem. Vnde I<sup>a</sup> Petri II<sup>o</sup>: *subiecti estote omni humane creature propter Deum siue regi quasi precellenti*. Sed in Christo fuit hoc cornu, id est regia dignitas, et forcior et excellentior omni alia regia dignitate preterita et futura. Vnde *rex regum* dicitur in Apocalipsi, et *Dominus dominantium* et *princeps regum*. Et in Ezechiele primo dicitur: *et super firmamentum quod erat super capita eorum quasi aspectus lapidis saphyri similitudo throni, et super similitudinem throni similitudo quasi <aspectus> hominis desuper*. Potestas enim Christi hominis est super omnes angelos, qui confirmati non possunt deorsum cadere per peccatum.
- 70 Ad manifestandum hoc *cornu* Daudid, id est Christi, missus est Iohannes. *Venit enim ut testimonium perhiberet de lumine*, et quod ipse erat *agnus qui tollit peccata mundi*. Ipse enim solus inter reges illuminat, a seruitute liberat, a peccatis mundat. Lumen enim quod in aliis regibus est uel erat, tenebra est, quia eorum sapientia est quedam umbra resultans a rebus creatis.
- 75 Omnis autem umbra tenebra est. Alii reges libertatem dare non possunt, quia eam non habent. Vanitati enim omnis creatura subiecta est. Subiecti enim sunt et serui corporum suorum. Serui etiam sunt eorum quibus dominantur. Eos enim portare tenentur, pro eis uigilare, | eos defendere. Eos etiam timent, timere autem seruorum est. Non mundant a peccatis, sed fol. 84ra
- 80 potius inuoluunt homines ut frequentius in peccatis, precipiendo eis que contra Deum sunt. Iohannes autem lucerna fuit. Vnde subiungitur: *paraui lucernam christo meo*. Dicit Deus Pater quod lucerna fuerit, testatur de eo saluator. Ipse *erat lucerna ardens et lucens*, ardens per asperas increpationes, cum dixit: *geminina uiperarum, quis docebit uos fugere a uentura ira?*
- 85 Vnde in persona ipsius predictum fuerat per prophetam Ysaïam XLIX<sup>o</sup>: *posuit os meum quasi gladium acutum*, lucens exemplo <et> uerbo. Exemplum enim uite ipsius lucebat omnibus, ostendens uiam eundi ad Deum et que et qualia agere debebant. Iterum uerbum eius de Christo lux fuit. Lucidius enim de Christo locutus fuit quam aliquis propheta, cum digito ostendendo et que faciebat enucleatius exprimendo, cum dixit: *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*. Lucerna portatur ante hominem, regem uel principem, et ipse eam sequitur et lumine lucerne aliis manifestatur. Sic

61/62 I Petr. 2, 13      64/65 rex – dominantium] Apoc. 19, 16      65 princeps regum]  
 Apoc. 1, 5      66/68 Ez. 1, 26      71 Ioh. 1, 7      71/72 Ioh. 1, 29      81/82 Ps.  
 131, 17      83 Ioh. 5, 35      84 Matth. 3, 7      86 Is. 49, 2      90/91 Ioh. 1, 29

68 aspectus] *suppl. om.*      72 peccata] *et add. a.c.*      86 et] *suppl. om. cod.*      89 enim]  
 fuit *add. a.c.*

Iohannes. Vnde lucifero comparatur. Iob XXXVIII<sup>o</sup>: *nunquid produces luciferum in tempore suo*? Vere beatus Iohannes lucerna fuit, et quasi quoddam  
 95 sydus eximium in comparatione aliorum hominum. Sed quando uerus *sol iusticie* incepit emitte radios suos, id est miraculis coruscare et doctrina irradiare, tunc Iohannes disparuit, quia eius opera et doctrina cessaue|runt. fol. 84rb  
 Hanc lucernam Deus parauit eum in utero sanctificando, affectum agendi districtissimam penitentiam ei inspirando et gratiam faciendi conferendo.  
 100 Sed miseri et fatui heretici hanc lucernam extinguere nituntur, ei multipliciter detrahendo et de eo falsa confingendo et eum dampnando. Sed quis umquam habuit tantum testimonium sanctitatis et a tanto? Angelus enim de eo dixit, Luca I<sup>o</sup>: *Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris sue*. Si dyabolus est, ut dixit manicheus qui exponit illud uerbum saluatoris, immo  
 105 potius peruertit, *inter natos mulierum non surrexit maior Iohanne Baptista*, supplet manicheus: dyabolus. Sed quis adeo insani capitis ut dicat dyabolus repletum Spiritu Sancto?

Item dyabolus matrem non habet, sicut nec ceteri spiritus angelici.

Item dicit euuangelista de eo Iohanne I<sup>o</sup>: *fuit homo missus a Deo cui*  
 110 *nomen erat Iohannes, hic uenit in testimonium ut testimonium perhiberet de lumine*. Bene legimus spiritum mendacii missum fuisse in ora prophetarum ad decipiendum Achab. Sed ad perhibendum testimonium de lumine mittere eum absurdum esset, cum ipse potius contra lumen testimonium perhibeat, ponens *lucem tenebras et tenebras lucem*. Diabolus enim *mendax*  
 115 *est*, ut testatur saluator, *et pater eius*, id est mendacii.

Preterea, si dyabolus erat, quomodo ille qui est summa ueritas eum adeo commendabat? Preterea in Luca sic | scribitur: *maior inter natos mulierum propheta Iohanne Baptista non surrexit*. Qua fronte, o manichee, audes supplere 'dyabolus' ubi euuangelista ponit 'propheta', nisi prophetas dicas  
 120 dyabolos?

Item saluator in Euuangelio: *si filii Abrahe estis, opera Abrahe facite*. Sed si Iohannes dyabolus erat, ergo opera eius erant opera diaboli. Sed opera eius erant artum ieiunium ducere, asperis indui, predicare penitentiam, annuntiare Christum, inuitare ad baptismum, baptizare Christum. Ista  
 125 ergo fuerunt opera diaboli. Ergo perfecti uiri qui talia agunt filii diaboli sunt, et talia facere est facere opera diaboli.

---

93/94 Iob 38, 32      95/96 Mal. 4, 2      103 Luc. 1, 15      105 Matth. 11, 11  
 109/111 Ioh. 1, 6-7      111/112 legimus – Achab] cfr III Reg. 22, 22      114 Is. 5, 20  
 114/115 Ioh. 8, 44      117/118 maior – Baptista] Luc. 7, 28      118 non surrexit]  
 Matth. 11, 11      121 Ioh. 8, 39

---

101 detrahendo] *scripsi*, datrahendo

124 Christum] *scripsi*, xpistum



Item Luca eodem: *omnis populus audiens et publicani iustificauerunt Dominum baptizati baptismo Iohannis, Pharisei autem et legis periti consilium Dei spreuerunt in semetipsis non baptizati baptismo Iohannis, immo*  
 130 *non spreuerunt, eo quod opus dyaboli non fecerunt.*

Item saluator dicit Matheo XI<sup>o</sup>: *a diebus Iohannis Baptiste regnum celorum uim patitur et uiolenti rapiunt illud.* Hoc dicit de imitatoribus Iohannis. Sed si Iohannes dyabolus erat, imitatores ipsius non regnum celorum rapiebant, sed potius infernum.

135 Item ibidem: *omnes prophete et lex usque ad Iohannem prophetauerunt, et si uultis eum recipere, ipse est Helyas qui uenturus est in mundum.* Sic ergo per testimonium euangelistarum et Christi Iohannes probatur non | tantum sanctus, sed et sanctissimus. fol. 84vb

Sed dicit manicheus: si bonus fuisset Iohannes, ipsum quem laudabat  
 140 secutus fuisset.

Respondendum quod eum secutus fuit spiritualiter, quod fuit maius quam sequi corporaliter. Si enim secutus fuisset eum corporaliter, posset haberi suspicio de eius testimonio, scilicet quod causa adulationis hoc diceret. Vnde, antequam Ihesum uidisset, ei testimonium perhibuit. Dominus  
 145 enim uirum a quo eiecerat legionem demonum prohibuit eum sequi se, sed precepit ei ut in Decapoli predicaret quod sibi fecerat Dominus. Quod et fecit. Et in hoc utilior fuit quam Apostoli Christum corporaliter tunc sequendo. Sic ualidius fuit testimonium Iohannis non sequentis corporaliter Christum quam si eum fuisset secutus corporaliter. Ipse enim perhibuit  
 150 testimonium quod non erat dignus soluere corrigiam calciamenti Christi.

Item dixit manicheus quod Iohannes dubitauit de Christo, et dubitando peccauit mortaliter, et in hac dubitatione mortuus fuit et ita dampnatus.

Sed dicendum quod statim post illam interrogationem, antequam Iohannes esset mortuus, commendauit eum, quod nunquam fecisset si in  
 155 peccatum infidelitatis incidisset. Quando enim Christus commendauit eum, aut Iohannes erat mortuus aut adhuc uiuebat. Si mortuus erat et in peccato mortali, ut tu dicis manichee, ergo commendandum non erat.

---

127/129 Luc. 7, 29-30      131/132 Matth. 11, 12      135/136 Matth. 11, 13-14  
 144/146 Dominus – Dominus] cfr Marc. 5, 18-20      150 dignus – Christi] cfr Ioh. 1, 27

---

136/138 Sic – sanctissimus] *Disput.* VI (p. 35)      139/140 manicheus – fuisset] *Disput.* VI (p. 36)      141/150 Respondendum – Christi] cfr *Disput.* VI (p. 36)      141/142 Respondendum – corporaliter] cfr MONETA CREMON., *Aduersus Cath.* 3, 1, 3 (col. 230B)  
 151/152 Iohannes – dampnatus] cfr *Disput.* VI (p. 36)

---

129 baptismo] *scripsi*, baptisme      147 utilior] *fecit add. a.c.*

Iterum, quomodo preciperet Dominus discipulis: ite, *renunciate Iohanni*?  
 Mor|tuo enim renuntiare non poterant. Si uiuebat, ergo in statu commen- fol. 85ra  
 160 dabili erat.

Iterum poterat penitere si peccauisset. Ergo ex hoc non habes quod mor-  
 tuus fuerit in peccato.

Post recessum etiam istorum discipulorum, Dominus ad turbas Iohan-  
 nem multipliciter commendauit dicens: *quid existis in deserto uidere*, etc.?  
 165 Et infra uocauit eum: *et plus quam prophetam*. Et postea uocauit eum  
 angelum suum dicens: *hic est de quo scriptum est: ecce mitto angelum meum*,  
 etc. Quia igitur angelus suus fuerat in terris, uoluit ut angelus eius esset in  
 inferno. Reuera dubitauit de aduentu Christi ad inferos, et idcirco interro-  
 gauit eum: *tu es qui uenturus es* – intellige ad inferna in propria persona –  
 170 *uel alium expectamus?*, id est per alium extrahes nos de inferno, ut nuntiem  
 hoc sanctis patriarchis qui in inferno sunt? Non omnis dubitatio dampnosa  
 est et mortifera. Et si esset dubitatio Iohannis dampnosa, tamen in Euuan-  
 gelio non habetur quod in hac dubitatione defunctus fuerit, et nuntii sui  
 ad eum reuerti poterant et sibi nuntiare. Si enim, sicut dicitis, preoccupa-  
 175 tus fuit morte, ergo male precepisset Ihesus dicens: ite, *renunciate Iohanni*,  
 quia rem impossibilem precepisset nec *esset ibi iugum eius suaue* sed impor-  
 tabile, quia premortuo nichil potuisset renuntiare. Patet ergo quod falsa est  
 doctrina patharenorum qui laudatum a Domino condemnant et preceptis  
 Christi impossibilita|tis uicium annectunt. fol. 85rb

180 Potest tamen et aliter dici quod Iohannes sibi non interrogauit, set dis-  
 cipulis suis. Cum enim Iohannes uitam asperiores ageret quam Christus,  
 uidebatur discipulis Iohannis quod Iohannes esset maior, et dubitabant de  
 Christo. Nec in hoc credebant testimonio Iohannis, immo credebant quod  
 Iohannes causa humilitatis mentitus fuisset quando dixit: *cuius non sum*  
 185 *dignus corrigiam*, etc. Ne igitur in hac dubitatione remanerent, misit eos ad  
 Ihesum ut ipse tanquam bonus propheta de se ipso testimonium perhiberet.  
 Nec sequitur: interrogauit, ergo dubitauit. Instantia. Christus interrogauit:

158 Matth. 11, 4, Luc. 7, 22      164 Matth. 11, 7, Luc. 7, 25      165 Matth. 11, 9, Luc.  
 7, 26      166 Matth. 11, 10, Luc. 7, 27      169/170 Matth. 11, 3      175 Matth. 11, 4,  
 Luc. 7, 22      176 Matth. 11, 30      176/177 importabile] cfr Matth. 23, 4      184/185  
 Ioh. 1, 27

163/179 Post – annectunt] *Disput.* VI (p. 37)      180/188 Potest – uerum] *Disput.* VI  
 (p. 36-37)

175 renunciate] *scripsi*, renutiare      180 set] *se a.c.*

*cuius est hec imago et superscriptio?* Ergo dubitauit. Non est uerum, quia illud notorium erat, scilicet cuius erat ymago. Nec hoc poterat ignorare.

- 190 Isti heretici non parant *lucernam Christo*, sed potius extinguere moliuntur. Nos autem eam paremus ei honorem exhibendo, Deum in eo magnificando, eum pro modulo nostro immitando. Saltem in aliquo, producamus etiam in nobis ipsis, id est manifestemus, *cornu Dauid*, id est regnum Christi. Ostendamus quod in nobis non regnat peccatum, iuxta illud quod
- 195 dicit Apostolus: *non regnet peccatum in uestro mortali corpore*, sed potius quod Christus regnet in nobis. Hoc autem manifestamus quando mandata eius obseruamus faciendo que precipit et non attemptando aliquid quod ipse prohibuerit, debita seruicia et tributa ei persoluendo, exercitum ei faciendo, eum timendo. Qui autem faciunt contraria hiis, | hii ostendunt fol. 85va
- 200 quod Deus non regnat in eis nec ipsum habent pro Domino nec pro rege. Paremus etiam *lucernam Christo* sicut prudentes uirgines leguntur fecisse, ut cum ipsis intrare portas glorie ualeamus, prestante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit in secula seculorum. Amen.

---

188 Matth. 22, 20, Marc. 12, 16      190 Ps. 131, 17      193 Ps. 131, 17      195 Rom. 6, 12      201 Paremus – fecisse] cfr Matth. 25, 4      Ps. 131, 17

---

194 Christi] *scripsi*, xpisti      198 exercitum] *conieci*, etcercicum

## SERMO XV

I° Machab. III°: *Similis factus est leoni in operibus suis et sicut catulus leonis rugiens in uenatione, et persecutus est iniquos perscrutans eos, et qui conturbabant populum suum eos succendit flammis.*

In hiis uerbis tria nobis insinuantur. Primum quales debent esse christiani  
 5 maiores et minores, ibi: *similis factus est*, etc. Secundum qualiter debent  
 zelare fidem suam, ibi: *persecutus est iniquos*. Tertium quid debent facere  
 de illis qui fidem catholicam uiolant et corrumpunt erroribus suis simplices  
 homines perturbantes, ibi: *et qui conturbabant*, etc.

Dicit itaque: *similis factus est*, etc. Hoc dicitur de Iuda Machabeo. Iudas  
 10 interpretatur confitens uel glorificans, Machabeus bellator. Hii sunt chris-  
 tiani qui, quod corde credunt, tenentur ore confiteri, iuxta illud Apostoli  
 ad Rom. X°: *corde creditur ad iusticiam, ore autem fit confessio ad salutem.*  
 | Saluari enim non potest quis nisi fidem suam confiteatur in discrimine fol. 138ra  
 licet ei periculum mortis immineat, sicut sancti martires faciebant. Vnde  
 15 et martires sunt uocati, id est testes, quia perhibebant testimonium ueri-  
 tati. Etsi enim tormentis examinarentur, nichilominus ueritatem dicebant.  
 Vnde de testimoniis eorum dicit Psalm.: *mirabilia testimonia tua*, Domine,  
*ideo scrutata est ea anima mea*, id est diligenter inspexi depositiones horum  
 20 testium. Consueuerunt testes corrumpi muneribus, promissis, penis. Sed  
 isti nullatenus potuerunt corrumpi, immo terribilia sustinuerunt pro ueri-  
 tate quam deponebant, examinabantur enim igne, gladio et tormentis. Nec  
 compellebantur perhibere testimonium ueritati, immo ultro se offerebant.

**Trad. text.** A, fol. 137vb-139va; O', fol. 322va-324va; P<sup>3</sup>, fol. 50rb-51vb

1/3 I Macc. 3, 4-5      12 Rom. 10, 10      15/16 perhibebant – ueritati] cfr Ioh. 5, 33  
 17/18 Ps. 118, 129

10 confitens uel glorificans] HIER., *Nom. hebr.* (p. 152)      bellator] cfr *Glossa ord.* in I  
 Macc. 2, 1-14      15 martires – testes] ISID., *Etym.* 7, 21

**rubr.** Sermo quando debet ferri sententia condempnationis alicuius heretici A, Sermo in  
 condempnatione hereticorum *add. a.c. A*, Sermo quando debet dari sententia contra hereticos  
 O', Sermo quando sententia debet dari contra hereticos, M. O. P<sup>3</sup>      3 conturbabant] con-  
 turbant O' P<sup>3</sup>      8 conturbabant] conturbant P<sup>3</sup>      12 corde] crede P<sup>3</sup>      fit confes-  
 sio] confessio fit P<sup>3</sup>      14 ei] enim P<sup>3</sup>      17 Domine] om. P<sup>3</sup>      18 ea] om. P<sup>3</sup>      19  
 promissis] minis *add. O' P<sup>3</sup>*

*Mirabilia* ergo *testimonia* fuerunt Domini que perhibebant Domino et pro Domino.

- 25 *Mirabilia* in modo examinationis et in consonancia, quia licet fuerint multa milia martirum, in nullo tamen eorum *testimonia* discordabant, et propter hoc probabant. Econtrario patet falsitas heretice prauitatis, quia *testimonia* hereticorum sibi ad inuicem contradicunt.

- Fuerunt etiam hec *testimonia mirabilia* in ueritate, quia in tot milibus  
30 martirum nec inuentus est unus falsus uel falsum deposuisse. Et ideo dicit Psalm.: *in generatione et generationem ueritas tua*. Ioh. XVII<sup>o</sup>: *sermo tuus ueritas est*, et sermo eorum fuit sermo Domini. Eis enim dictum est: *uos non estis qui loquimini, sed spiritus patris uestri qui loquitur in uobis*. De numero istorum testium fuit ille qui dicebat II<sup>a</sup> ad Cor. I<sup>o</sup>: *fidelis autem*  
35 *Deus, quia sermo noster qui fit ad uos non est in illo Est et Non*, sed est in illo Est. In testimoniis uero hereticorum multe, immo infinite falsitates inueniuntur, quia pater mendacii, id est diabolus, in eis loquitur, Ioh. VIII<sup>o</sup>, et est spiritus mendax in ore eorum, sicut dixit Micheas dixisse diabolus III<sup>o</sup> Reg. XXII<sup>o</sup>: *ego ero spiritus mendax in ore prophetarum*.

- 40 Quarto sunt hec *testimonia mirabilia* confirmatione. Confirmabantur enim per sequentia signa, Domino *confirmante sermonem* martirum *sequentibus signis*, Marcho in fine. Heretici signa non faciunt, etiam facere prestigia non permittuntur a Deo. fol. 138rb

- Quinto *mirabilia* sunt consonantia. Consonant enim cum omnibus  
45 Scripturis legis et prophetarum et noui Testamenti, et concordant. Vnde Dominus Ioh. V<sup>o</sup>: *si crederetis Moysi, crederetis et michi*. Et II<sup>a</sup> Petr. I<sup>o</sup>: habetis certiore *propheticum sermonem cui benefacitis* intendentes. Tunc sunt ualida *testimonia* quando concordant publicis instrumentis. *Testimonia* uero hereticorum omnino sunt contraria Scripturis.

- 50 Sexto sunt *mirabilia* hec *testimonia* quia consonant rationi. Ad Rom. X<sup>o</sup>: *prope est uerbum in ore tuo, prope est uerbum in corde tuo*.

Septimo quia consonant nature. Ad Rom. I<sup>o</sup>: *inuisibilia Dei, per ea que facta sunt uisibilia, a creatura mundi intellecta, conspiciuntur*. Sed *testimonia* hereticorum nec rationi nec nature concordant.

---

31 Ps. 99, 5      31/32 Ioh. 17, 17      32/33 Matth. 10, 20      34/35 II Cor. 1, 18  
37 pater mendacii] cfr Ioh. 8, 44      39 III Reg. 22, 22      41/42 Marc. 16, 20      46  
Ioh. 5, 46      47 II Petr. 1, 19      51 Rom. 10, 8      52/53 Rom. 1, 20

---

23 *testimonia* fuerunt] fuerunt *testimonia* O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      34 I<sup>o</sup>] *scripsi*, II<sup>o</sup> A O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      35 quia]  
qui P<sup>3</sup>      38 ore eorum] eorum ore O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      39 III<sup>o</sup>] II<sup>o</sup> A      46 V<sup>o</sup>] *scripsi*, VIII<sup>o</sup> A O<sup>1</sup>  
P<sup>3</sup>      et] om. P<sup>3</sup>      II<sup>a</sup>] *scripsi*, I<sup>a</sup> A O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      I<sup>o</sup>] *scripsi*, II<sup>o</sup> A O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      47 certiore]  
certitudinem P<sup>3</sup>      50 quia] quoniam O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>

- 55 Propter predicta dicit Psalm.: *testimonia tua*, id est tibi et pro te exhibita, *credibilia facta sunt nimis*. Qui hec testimonia perhibebant, corde credebant et ore confitebantur. Confitebantur enim Dominum coram hominibus. Vere ergo Iudas erant, id est confitens. Sic debet esse Iudas quilibet christianus.
- 60 Iudas etiam interpretatur glorificans. Quomodo enim potest homo magis Deum glorificare quam ei plus quam sibi credere, immo contra se, contra sensum suum, ut in sacramentis, contra rationem, ut in aliis articulis? Si enim nunquam uidisset homo baculum nisi in aqua, non posset credere baculum fractum non esse. Et unde hoc est quod fractus apparet? Quia per se non uidetur, immo in aqua. Oculo lippo circulus apparet circa candelam.
- 65 Et hoc facit humor qui est circa pupillam. Sic heretici aliter iudicant de re quam se habeat, quia oculus eorum interior, id est intellectus, infectus est | errore, et quia res spirituales per se non uidentur, sed in speculo. *Sol* fol. 138va  
dicitur *uas admirabile*, Eccli. XLIII<sup>o</sup>, quod emittendo radios non euacuatur nec diminuitur; nec odor balsami licet continue se effundat. Sic non est discredendum quod corpus Christi non minuitur licet cotidie sumatur. Corpus enim Christi credendo comeditur: crede et manducasti. Columpna, ex hoc quod ab infinitis uisa, non minuitur. Vox, si a pluribus excipitur, non propter hoc magis consumitur quam si ab uno solo audiretur. Dicitur
- 75 in Psalm.: *uerbo Dei celi firmati sunt*. Omnia per uerbum fecit Deus, Ioh. I<sup>o</sup>, et adhuc uirtute uerborum operatur in sacramentis. Iterum, si boni tantummodo conficerent, nunquam certi essemus utrum esset confectum aut non, quia ut dicit Ecclesiastes IX<sup>o</sup>: *nescit homo an ira an odio dignus sit*. Similiter esset in manuum impositione. Item, si matrimonium esset peccatum et actus eius non posset exerceri sine peccato mortali, secundum hoc
- 80 Deus precepisset peccatum, cum dixit: *crescite et multiplicamini*, et artaret hominem ad peccatum mortale, I<sup>a</sup> ad Cor. VII<sup>o</sup>: *hiis autem qui matrimonio iuncti sunt, precipio non ego sed Dominus uxorem a uiro non discedere, sed manere innuptam*.

55/56 Ps. 92, 5      68/69 Eccli. 43, 2      75 Ps. 32, 6      Omnia – Deus] cfr Ioh. 1, 3  
78 Eccli. 9, 1: utrum amore an odio      81 Gen. 1, 22      82/84 I Cor. 7, 10

58 confitens] HIER., *Nom. hebr.* (p. 152)      60 glorificans] HIER., *Nom. hebr.* (p. 152)  
62/64 Si – esse] cfr GVILL. CONCH., *in Plat.* 1, 93 (p. 164)      72 crede et manducasti]  
AVG., *In euang. Ioh.* 25, 12 (p. 254)

57 Dominum] Deum *O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>*      69 uas admirabile] admirabile uas *P<sup>3</sup>*      XLIII<sup>o</sup>] XLIII<sup>o</sup>  
*A*      70 effundat] effundit *P<sup>3</sup>*      76 Iterum] Item *P<sup>3</sup>*      77 conficerent] confiderent *P<sup>3</sup>*  
78 dignus sit] sit dignus *O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>*      81 artaret] arctaret *P<sup>3</sup>*      82 hiis] hii *P<sup>3</sup>*      83 precipio] precio *P<sup>3</sup>*      uiro] suo *add. O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>*



85 Glorificatur quis quando creduntur ei multa sine pignore, sine fideius-  
sione, sine cautione. Sic credunt Domino christiani. Infideles uero, nisi  
uideant, non credunt, aut nisi probetur eis per rationes, que sunt quasi  
fideiussores. Sed ut dicit Gregorius: fides non habet meritum cui humana  
ratio prebet experimentum. Non meretur quis credendo omne totum esse  
90 maius sua parte. Infideles bona pensare non ualent nisi que carnaliter  
uident, et dicunt cum Thoma: *nisi uidero non credam*, Ioh. XX°. Sed fide-  
les possunt dicere cum Apostolo, II<sup>a</sup> ad Tim. I°: *scio cui credidi et certus*  
*sum, quia potens est depositum | meum seruare*. Sic quilibet uerus christia- fol. 138vb  
nus Iudas est Dominum confitens et glorificans, et debet esse Machabeus,  
95 id est bellator.

Debet enim christianus bellare bella Domini et stare pro fide quam cle-  
rici uerbo debent defendere, laici manu. Clerici enim lingua pugnant. Vnde  
in persona eorum dicit Ysayas LIX°: *posui os meum quasi gladium accu-*  
*tum*. Debet enim exire ex ore eorum quasi *gladius ex utraque parte acu-*  
100 *tus*, quoad mores et quoad fidem. Dicit Ysa. II°: *conflabunt gladios suos in*  
*uomeres*, hoc est tempore pacis quando heretici ecclesiam non impugnant.  
Et Ioel dicit ultimo: *concidite aratra uestra in gladios et ligones uestros in*  
*lanceas*. Oportet hodie, ut intermissa exhortatione morum, contra hereticos  
disputare. Oportet enim ut Dauid gladium quem deposuerat in tabernaculo  
105 inuolutum repetat et accipiat denudatum, I° Reg. XXI°. Gladius enim inuol-  
uitur ne rubigine consumatur. Sed legitur I° Reg. XIII°: *cumque uenisset*  
*dies prelii non est inuentus ensis uel lancea in manu totius populi qui erat*  
*cum Saul*. Sic hodie fere totus clerus est inhermis.

Laici debent manu fidem defendere et dicere cum propheta: *benedictus*  
110 *Dominus Deus qui docet manus meas ad prelium*. Dicitur quod quidam  
miles dixit quod ideo dum legebatur Euuangelium caputium deponebat et  
cirothecas tenebat in manu sua, ad porrigendum uadium suum si aliquis  
ausus esset contradicere Euuangelio. Vetule etiam deberent fidem defendere

91 Ioh. 20, 25      92/93 II Tim. 1, 12      98/99 Is. 49, 2      99/100 Apoc. 19, 15  
100/101 Is. 2, 4      102/103 Ioel 3, 10      104/105 Dauid – denudatum] cfr I Reg.  
21, 8-9      106/108 I Reg. 13, 22      109/110 Ps. 143, 1

88/89 fides – experimentum] GREG. M., *In euang.* 26, 1 (p. 218)      95 bellator] cfr *Glossa*  
*ord.* in I Macc. 2, 1-14

89 prebet] perhibet O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      92 I°] *scripsi*, II° A O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      97 lingua] *linga* A      99 De-  
bet] debent a.c. A      100 conflabunt] in *add.* P<sup>3</sup>      101 hoc est] *bis scr.* A      103 lan-  
ceas] sic *add.* O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      morum] oportet *add.* O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      hereticos] *hereses* O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      105  
repetat] reputat P<sup>3</sup>      106 ne] nec P<sup>3</sup>      XIII°] *scripsi*, XV° A O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      108 fere] *ferus*  
A      110 Deus] *meus* *add.* O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      112 cirothecas] *cerothegas* A      in manu] *bis scr.* A

- cum colis suis et baculis quibus baiulant aquam, Iudic. V<sup>o</sup>: *cor meum diligit*  
 115 *principes Israel, qui propria uoluntate obtulistis uos discrimini*. Hoc dicit in  
 persona ecclesie que talibus benedicit. Sic ergo ueri christiani Iuda sunt et  
 Machabeus. Et de talibus dicitur: *similis leoni factus est in operibus suis*,  
 hoc dicit quantum | ad maiores, *et sicut catulus leonis rugiens in uenatione* fol. 139ra  
*sua*, hoc dicit quoad minores. Leo carnes amplius deuoratas, cum grauatur,  
 120 iniectis in os unguibus, extrahit. Idem etiam facit in satietate cum fugien-  
 dum est. Sic facit et christianus, sicut dicit Iob XX<sup>o</sup>: *diuitias quas deuorauit euomet, et de uentre eius extrahet eas Deus*. Diuitie enim grauant cor  
 hominis. Eccli. V<sup>o</sup>: *saturitas diuitis non sinit eum dormire*. Eccli. XXXI<sup>o</sup>:  
 125 *uigilia et colera et tortura uiro infrunito, sompnus sanitatis in homine parco*.  
 Sic multiplicatio diuitiarum multum angit, unde et diuitie spine appellantur.  
 Et sicut qui nimis comedit hoc facit ad dampnum suum, quia ex hoc  
 proueniunt multe infirmitates, sic ex diuitiis multa peccata. Vnde Eccli.  
 V<sup>o</sup>: *est et alia infirmitas pessima quam uidi sub sole: diuitie conseruate in*  
*malum domini sui*. Oportet ergo ut homo quasi quadam uiolentia extrahat  
 130 eas de corde suo quasi unguibus, quia ualde adherent cordi, et in extrac-  
 tione quasi dilacerantur interiora eius.
- Similiter quia fugiendum est et onerati non possent bene fugere. Vnde  
 Luc.: *ue pregnantibus et nutrientibus in die illa*. I<sup>o</sup> Machab. IIII<sup>o</sup> Iudas  
 inhihet ne se onerent spoliis. Hodie miseria pauperum deberet extrahere  
 135 diuitias a cordibus nostris quasi quidam unguis. Ysa. LVIII<sup>o</sup>: *cum esurienti*  
*effuderis animam tuam, et animam afflictam repleueris*. I<sup>a</sup> Ioh. III<sup>o</sup>: *qui*  
*uiderit fratrem suum necesse habentem et clauserit uiscera sua ab eo, quo-*  
*modo caritas Dei est in illo?* Ioseph tempore caristie horrea reseruauit, et  
 uendendo emit Egiptios et terram eorum et peccora. Sic diuites emunt sibi  
 140 pauperes et bona eorum ut sint participes eorum. Clementie leonis multa  
 sunt indicia: prostratis parcut, in uiros | potius quam in mulieres seuiunt, fol. 139rb  
 infantes non nisi in magna fame perimunt, captiuis parcut. Sic clementia

114/115 Iud. 5, 9      121/122 Iob 20, 15      123 Eccli. 5, 11      124 Eccli. 31, 23-24  
 128/129 Eccli. 5, 12      133 rectius Matth. 24, 19      133/134 Iudas – spoliis]  
 cfr I Macc. 4, 17      135/136 Is. 58, 10      136/138 I Ioh. 3, 17      138/139 Ioseph –  
 peccora] cfr Gen. 41, 56-42, 6

119/121 Leo – est] SOL., Collect. 27, 14 (p. 119)      140/142 Clementie – parcut] SOL.,  
 Collect. 27, 15 (p. 119)

119 cum grauatur] congrauatur A      121 diuitias] om. A      122 eius] om. O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      126  
 qui nimis] bis. scr. P<sup>3</sup>      128 et] om. P<sup>3</sup>      132 fugere] sufficere P<sup>3</sup>      138 illo] illa  
 P<sup>3</sup>      reseruauit] reserauit A      141 uiros] seuiunt add. O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>      142 magna fame]  
 famae magna P<sup>3</sup>

in christianis apparere deberet, maxime in operibus pietatis. Debent enim  
 145 parcere subiectis et debellare superbos. Non debent esse sicut diabolus, de  
 quo Gregorius: quanto se ei magis subicit, tanto eum intollerabiliorem  
 sibi reddit, sicut legitur de Oloferne. Sed de quibusdam dicit Apostolus ad  
 Philippum III<sup>o</sup>: *uidete canes*. Abachuc I<sup>o</sup>: *facies homines quasi pisces maris*.  
 Lucius non deuorat perticam quia spinis suis se defendit, sed alios pisces  
 qui non sunt armati spinis; sic illi qui se non defendunt, deuorantur. Prou.:  
 150 *callidus uidet malum et abscondit se, innocens pertransit et afflictus est dam-*  
*pno*. Leuitico XIX<sup>o</sup>: *peregrino molestus non eris*. Leones audaces sunt et  
 fortes. Vis summa in pectore est, firmitas in capite. Sic uirtus nostra debet  
 esse in scientia et firmitas in fide. Ipsa est enim petra supra quam domus  
 fundata non ruit. *Leo fortissimus animalium ad nullius pauebit occursum*.  
 155 *Iustus ut leo confidens absque terrore erit*, sicut christianus qui pugnat pro  
 fide et iusticia debet esse sicut leo.

Minores debent esse sicut *catulus leonis*, qui etiam feruentior est ad pre-  
 dandum et audacior. Sic in causa fidei minores. Et quid debent facere tam  
 maiores quam minores? Debent persequi iniquos, id est infideles, et per-  
 160 scrutari. Quid ergo de illis qui tales fouent et defendunt? Propter hoc Iosa-  
 phat fere interfectus est: quia Achaph impiissimum adiuuabat. Similiter  
 Iosyas interfectus fuit. III<sup>o</sup> Reg. XX<sup>o</sup> dicitur regi Israel: *hec dicit Dominus:*  
*quia dimisisti uirum dignum morte de manu tua, erit anima tua pro anima*  
*eius et populus tuus pro populo suo*. Sed | beati qui capiunt uulpes paru-  
 165 las demolientes uineas. Et utinam in nobis adimpleretur illud Ysa. XIII<sup>o</sup>:  
*suscitabo super uos Medos qui argentum non querant nec aurum uelint, sed*  
*sagittis interficiant paruulos et lactantibus uteris non miserebuntur, et super*  
*filios non parcat oculos eorum*. Debent enim heretici cum magno studio per-  
 scrutari, sicut latrones qui latitant in nemoribus ad iugulandum homines.

fol. 139va

146 legitur de Oloferne] cfr Iudith 7, 15      147 Phil. 3, 2      Hab. 1, 14      150/151  
 Prou. 22, 3      151 rectius Ex. 23, 9      153/154 petra – ruit] cfr Matth. 7, 24-25, Luc.  
 6, 48      154 Prou. 30, 30      155 Prou. 28, 1      160/161 Iosaphat – adiuuabat] cfr  
 III Reg. 22, 32      162 Iosyas – fuit] cfr II Par. 35, 23-24      162/164 III Reg. 20, 42  
 166/168 Is. 13, 17-18

144 parcere – superbos] VERG., *Aen.* 6, 853      145/146 quanto – reddit] Ps. GREG. M.,  
*Exposit. In Psalm. poenit.* 3, 4 (col. 570A-B)      152 Vis – capite] SOL., *Collect.* 27, 18 (p.  
 119)

146 reddat] reddat *A*      dicit] *om. A*      147 quasi] *om. P<sup>3</sup>*      151 Leuitico] Deut. *P<sup>3</sup>*  
 153 Ipsa] Ipse *O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>*      petra] in fide *add. P<sup>3</sup>*      154 ruit] init *P<sup>3</sup>*      157/158 predan-  
 dum] predicandum *P<sup>3</sup>*      159 maiores quam minores] minores quam maiores *P<sup>3</sup>*      162  
 XX<sup>o</sup>] *scripsi*, XXI<sup>o</sup> *A O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>*      165 demolientes] demollientes *P<sup>3</sup>*      166 uelint] *om. O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>*  
 167 sagittis] sagitis *A O<sup>1</sup>*      uteris] uestris *P<sup>3</sup>*      169 latitant] latent *O<sup>1</sup> P<sup>3</sup>*

- 170 Soph. I°: *uisitabo Iherusalem in lucernis et super uiros defixos in fecibus suis*. Beatus qui habet bonos foretos ad inuestigandum hos cuniculos. Beatus qui habet zelum fidei et persequitur eos qui fidem adulterant et corrumpunt. Prou. VI°: *zelus et furor uiri non parcet in die uindictae*. Et quid debent facere? Succendere eos flammis, sicut fit in Aluernia quando uinee
- 175 degenerant in siluas: succenduntur et ad naturam pristinam reuertuntur. Vnde Dominus per Ysa. XXVII°: *quis dabit me spinam et uepre[m] in prelio? Gradiar super eam, succendam eam pariter*. Hanc sententiam dedit Dominus Math. XIII°: *colligite ea per fasciculos ad comburendum*. Et utinam possent inflammari illo igne quem Dominus misit in terram!
- 180 Sic ergo, fratres, simus ut leones et ut catuli leonis, et perscrutemur iniquos et purgemus pro possibilitate nostra ecclesiam, ut cum uenerit ille in cuius manu est uentilabrum mereamur ab eo recipere gloriam sempiternam. Amen.

---

170/171 Soph. 1, 12      173 Prou. 6, 34      176/177 Is. 27, 4      178 Matth. 13, 30  
 179 igne – terram] cfr Gen. 19, 24, Luc. 17, 29      181/182 in – uentilabrum] cfr Matth.  
 3, 12, Luc. 3, 17

---

170 I°] *scripsi*, II° A O<sup>l</sup> P<sup>3</sup>      172 fidem] ad *add.* P<sup>3</sup>      173 parcet] parcent P<sup>3</sup>      176  
 XXVII°] XXVI° A O<sup>l</sup> P<sup>3</sup>      uepre[m] *scripsi*, uepram A O<sup>l</sup>      179 illo] *bis scr.* P<sup>3</sup>      182  
 ab eo recipere] recipere ab eo P<sup>3</sup>

## SERMO XVI

*Capite nobis uulpes paruulas que demoliuntur uineas, nam uinea nostra floruit.*

In hiis uerbis nobis ostenditur quam dolosi et callidi atque nociui sunt heretici et quo tempore est eis obuiandum, ibi: *uulpes paruulas*. Et quid  
5 faciendum de eis, ibi: *capite*. Et quod meritorium est eis qui eas capiunt, ibi: *nobis*. Et causa ostenditur propter quam capi debeant, cum dicit: *que demoliuntur uineas*. Et que sit necessitas capiendi eas, cum dicit: *nam uinea nostra floruit*.

Dicit itaque: *capite nobis uulpes paruulas*. Hoc dicitur principibus et pre-  
10 latis ut capiant hereticos, id est deprehendant et debellant. Vnde interlinearis: deprehendite et debellate. Per uulpes heretici designantur. Vulpes enim insidiantur gallis et gallinis et sollicite sunt eos capere et | postmodum  
deuorare. Sic heretici solliciti sunt et student capere prelatos si possunt. Et si non possunt, saltem gallinas, id est simplices eorum subditos, id est deci-  
15 pere et sibi incorporare. De hiis uulpibus legitur Iudic. XV<sup>o</sup> quod Samson perrexit et cepit trecentas uulpes caudasque earum iunxit ad caudas et faces ligauit in medio, quas igne succendens dimisit ut huc illucque discurrerent; que statim perrexerunt in segetes Philistinorum, quibus succensis, et compor-  
20 tate iam fruges, et adhuc stantes, in stipula concremate sunt, in tantum ut uineas quoque et oliueta flamma consumeret. Hoc fecit Samson eo quod Philistei uxorem suam sibi abstulerant. Sic uerus Samson, qui interpretatur sol eorum, id est Christus, quia homines per diuersa peccata auferunt sibi animas que sibi fuerant per fidem et sacramentum baptismatis desponsate, permittit ut uulpes, id est heretici, eos decipiant et merorem inducant,  
25 secundum quod Apostolus dicit II<sup>a</sup> ad Tessal. II<sup>o</sup>: *mittet illis Deus operationem erroris ut credant mendacio, ut iudicentur omnes qui non crediderunt*

fol. 155ra

---

Trad. text. A, fol. 154vb-156va

---

1/2 Cant. 2, 15      16/20 Iud. 15, 4-5      25/27 II Thess. 2, 11-12

---

11 deprehendite et debellate] *Glossa interlin.* in Cant. 2, 15      22 sol eorum] HIER., *Nom. hebr.* (p. 101, 157)

---

rubr. Sermo quando debet aliquis hereticus condemnari      11 heretici] *scripsi*, here  
20 consumeret] *scripsi*, consumerent

*ueritati*, id est dampnentur, *sed consenserunt iniquitati*. Loquitur de illis qui per Antechristum inducentur in errorem. Et hoc permittet Deus propter peccata sua. Heresis enim non potest esse primum peccatum, sed est  
 30 pena peccati precedentis. Nichilominus tamen est peccatum. Propter peccata ergo que commiserunt homines et per que separauerunt animas suas a Deo, permittit uerus *sol iustitie*, id est Deus, ut uulpes, id est heretici, igne erroris hereseos comburant *segetes stantes* et in cumulum congregatas *uineas et oliueta*, id est diuersa genera hominum. Inter enim peccata, peccatum  
 35 hereseos amplius redigit hominem in cinerem et fauillam spiritualiter, quia magis ledit, et etiam corporaliter, quia ad ultimum heretici comburuntur.

Vulpes iste dicuntur trecente quia peccatum hereseos nocet tribus modis. Quia propter hoc | peccatum homo punitur in filiis, quia exheredantur. Similiter in alio seculo, quod per centenarium designatur, punietur in corpore et in anima et in eis quos decepit. Vulpes iste facies habebant diuersas, id est ad diuersas partes uersas, quia diuersi heretici diuersis et aduersis sibi et contrariis erroribus implicantur. Caudas tamen habent colligatas, quia unum sunt et concordēs ad persequendum catholicos. Et licet facies habeant religiosas et quandam honestatem et ueritatem pretendunt in inicio  
 45 uerborum suorum initiantes sermones suos a uerbis Domini, scilicet: *beati pauperes spiritu quoniam uestrum est regnum celorum*, uel ab illis uerbis: ubicumque fuerint *congregati duo uel tres in nomine meo*, illic ego sum in medio eorum, uel ab illis uerbis I<sup>a</sup> Ioh. ultimo: *mundus in maligno positus est*, uel a uerbis Apostoli I<sup>a</sup> ad Cor. XV<sup>o</sup>: *caro et sanguis regnum Dei non*  
 50 *possidebunt*, uel a consimilibus, cauda tamen sermonis eorum et predicationis ignis est deuorans et inflammans, ignis scilicet erroris, de quo dicitur Apoc. XIII<sup>o</sup> quod bestia ascendente terra *fecit signa magna ut etiam ignem faceret de celo descendere in terram in conspectu hominum*. De celo enim sacre Scripture ignem erroris eliciunt, de quo dicitur in Psalmo: *supercecidit ignis et non uiderunt solem*, quia ignis erroris execat ut non uideatur sol ueritatis. Ad litteram etiam habent ignem in cauda, quia consummatio hereticorum et in presenti et in futuro ignis est. In presenti ignis corporalis, quia comburuntur ad ostendendum magnitudinem peccati, pena enim ignis maior est et sensibilior inter omnes penas et que magis cruciat. Sic

fol. 155rb

32 Mal. 4, 2      45/46 Matth. 5, 3      47/48 Matth. 18, 20      48/49 I Ioh. 5, 19  
 49/50 I Cor. 15, 50      52/53 Apoc. 13, 13      54/55 Ps. 57, 9

38 quia exheredantur] cfr *Decret. Gregor. Extra* X 5, 7, 10 (p. 782-783)

32 ut] *scripsi*, et      39 centenarium] *scripsi*, centerium      45 uerbis] *scripsi*, ubis      49  
 I<sup>a</sup> ad Cor. XV<sup>o</sup>] *scripsi*, ad Rom. XIII<sup>o</sup>



- 60 peccatum hereseos maius est inter omnia peccata. Vnde heresis per antho-  
nomasiam peccatum dicitur. Vnde Ioh. XVI<sup>o</sup>: *cum uenerit ille, arguet mun-*  
*dum de peccato*, dicit interlinearis: infidelitatis. Et Dominus subsequenter  
|sic exponit de peccato: *quia non crediderunt in me*. In futuro consumma- fol. 155va  
tio eorum erit ignis gehenne qui non extinguetur.
- 65 Vulpes ergo iste sunt heretici qui simulant se mortuos peccato et mundo,  
lingua extrahunt, id est uerba habent quibus indicant se esse mortuos ut  
uolucres capiant, ut uiros etiam spirituales decipiant. De hiis uulpibus dici-  
tur Ezechiele XIII<sup>o</sup>: *uhe prophetis insipientibus qui secuntur spiritum suum*,  
non Scripturam, et nichil uident; *quasi uulpes in deserto prophete tui errant*  
70 *Israel*. Dogmatizant enim ea que non uident, id est non intelligunt, sed  
que fingunt, et errant sicut *uulpes in deserto* non sequentes uias uel semi-  
tas prophetarum et Apostolorum et aliorum qui sacram Scripturam expo-  
suerunt, sed tortuosis et anfractuosus responsionibus utuntur ut capi non  
possint. De hiis uulpibus dicitur in fine Tren.: *propterea factum est mes-*  
75 *tum cor nostrum, ideo contenebrati sunt oculi nostri propter montem Syon*,  
*quia dispersiit; uulpes ambulauerunt in eo*. Illi enim qui sunt cor ecclesie,  
uiuantes in se et alios uiuere facientes et quos ecclesia diligit ut cor suum,  
mesticia et tristicia opprimuntur, quia uident hereticos ambulare, id est  
proficere in errore suo. Hac etiam de causa oculi ecclesie obtenebrantur,  
80 quia heretici erroribus suis altitudinem contemplationis destruere conantur,  
errores suos sensibus spiritualibus siue expositionibus immiscentes. De hiis  
uulpibus dicitur in Euuangelio: *uulpes foveas habent et uolucres celi nidos*.  
Fouee sunt in abscondito, nidi uero in aperto. Sic ad litteram heretici in  
foveis et in absconditis locis predicant, quia *qui male agit odit lucem, et non*  
85 *uenit ad lucem ut non arguantur opera eius*. Viri uero spirituales in aperto  
predicant atque docent, sicut magister eorum qui dixit: *ego palam locutus*  
*sum mundo*.
- Vulpes loca | que inhabitant reddunt fetida et fetentia. Sic loca que inha- fol. 155vb  
bitant heretici et in quibus conuersantur redduntur infamata et fetentia per  
90 infamiam et abhominabilia. Taxus relinquit foueam suam quam fecit cum  
magno labore postquam uulpis eam intrauit, quia remanet ibi fetor, quem

61/62 Ioh. 16, 8      63 Ioh. 16, 9      64 ignis – extinguetur] cfr Is. 66, 24, Marc. 9, 42-47  
68/70 Ez. 13, 3-4      74/76 Thren. 5, 17-18      82 Matth. 8, 20, Luc. 9, 58  
84/85 Ioh. 3, 20      86/87 Ioh. 18, 20

62 infidelitatis] *Glossa interlin.* in Ioh. 16, 8      90/92 Taxus – suam] cfr ALEX. NECKAM,  
*Nat. rer.* 77 (p. 207)

61 XVI<sup>o</sup>] *scripsi*, XV<sup>o</sup>      70 non<sup>1</sup>] *om. a.c.*      87 sum] *uobis add. a.c.*

taxus sentiens relinquit foueam suam. Sic sapientes recedunt a locis diffamatis ex inhabitatione et frequentatione hereticorum. De hiis uulpibus dicitur: *capite nobis uulpes paruulas*. In hoc quod dicit *paruulas* ostenditur quo  
 95 tempore est eis uulpibus obuiandum, scilicet a principio antequam crescant, sicut igni, quia tunc facile est obuiare, iuxta illud: principiis obsta, sero medicina paratur; cum mala per longas conualuere moras.

Paruule etiam uulpes sunt quidam simplices et illitterati adolescentes, quedam etiam muliercule, quibus etiam propter hoc parcendum non est,  
 100 quia tales plus nocent aliquando et abiliores sunt ad nocendum, quia ab eis non cauetur, quam magni heretici. Legimus in Solino quod rex Albanie misit Alexandro Macedoni duos canes qui in aprum sibi obiectum insurgere noluerunt, sed in leonem. Sic quidam contra uulpes paruulas insurgere nolunt, sed contra magnas, id est contra heresiarchas. Non enim est  
 105 bonus iusticiarius qui tantummodo magnos latrones punit et paruos dimittit impunitos, quia parui latrones postea fiunt magni. Qui enim primo furantur fructus, postmodum furantur pecora, et assumpta audacia ad ultimum homines spoliunt et iugulant. Et dicit: *capite nobis*, interlinearis: deprehendite et debellate. Deprehendite dicit quoad iudices ecclesiasticos,  
 110 debellate quoad iudices seculares. Iudex ecclesiasticus debet deprehendere et conuincere hereticos et iudicare de eis. Ad eos enim | hoc iudicium spectat. Iudicatos uero a iudice ecclesiastico, iudex secularis debet punire, ei enim tradita est potestas gladii. *Non enim sine causa gladium portat, uindex enim est Dei in iram*. Et in hoc non facit contra preceptum Domini dicentis: *non occides*, nec est contra eos illa interpretatio Psalmiste: *dissipa*  
 115 *gentes que bella uolunt*, quia ipse non occidit, sed lex cuius est minister; nec uoluntarius hoc facit, libidine scilicet uindicte, sed coactus legis auctoritate que precipit ut malefici non permittantur uiuere. Et in Euuangelio dicitur: *malos male perdet*. Si enim crudele est et crudelitati imputatur  
 120 hominem interficere corporaliter uel precipere ut interficiatur, multo maior crudelitas esset interficere hominem morte perpetua, immo milia milium hominum adiudicare et tradere morti perpetue. Et constat quod hoc faciet Deus noui Testamenti. Vnus enim et idem dicet hiis qui a dextris sunt: *uenite benedicti Patris mei*, et hiis qui a sinistris erunt: recedite

fol. 156ra

113/114 Rom. 13, 4  
 124 Matth. 25, 34

115 Matth. 5, 21

115/116 Ps. 67, 31

119 Matth. 21, 41

96/97 principiis – moras] Ov., *Rem.* 91  
 15, 7 (p. 83)

101/103 Legimus – leonem] cfr SOL., *Collect.*  
 109 deprehendite et debellate] *Glossa interlin.* in Cant. 2, 15

96 tunc] *scripsi*, tuc

121 milia] hominum *add.*

125 *maledicti in ignem eternum*. Ille idem qui condonauit seruo petenti indu-  
tias, ille idem a seruo nolente misereri conseruo suo repetit *uniuersum debi-*  
*tum*. Qui enim libidine uindictae amputat homini pedem uel manum, uere  
crudelis est et puniendus; sed chirurgicus qui amputat homini intoxicatam  
uel erispila infectam et corruptam ne brachium inficiatur, et etiam totum  
130 corpus hominis, in hoc non iudicaretur crudelis, sed potius misericors. Sic  
iudices qui auctoritate legis fures et homicidas suspendunt ne alii exemplo  
eorum, si non punirentur, similiter interficerentur, et ne innocentes interfi-  
ciantur, crudeles non sunt nec crudelitati debet eis ascribi, sed misericordes  
debent potius reputari. Similiter et Deus qui hoc precepit. Et nota quod  
135 dicit *nobis*, et legitur acquisitiue. Tam enim iudices ecclesiastici quam secu-  
lares capiendo hereticos sicut superius | dictum est, magnum meritum sibi  
ex hoc acquirunt apud Deum et magnum meritum et coronam. Si enim  
illi principes qui ecclesiam defensauerunt contra paganos et Sarracenos ex  
hoc gloriam et coronam immarcessibilem meruerunt, multo magis illi qui  
140 hereticos puniunt, qui plus nocent quam Sarraceni uel pagani quia nituntur  
subuertere fidem que est fundamentum ecclesie.

fol. 156rb

Sequitur: *que demoliuntur uineas*. Ecce causa quare uulpes, id est here-  
tici, sunt puniendi. *Vinea enim Domini Sabaoth domus Israel est*, Ysa. V°. Et in parabola euuangelica ecclesia uinea nuncupatur, quam comittit Deus  
145 cultoribus suis et laborantibus in hac uinea denarium elargitur, *ducenti hiis*  
*qui custodiunt fructus* huius uinee, id est aurea et aureola. Has uineas demo-  
liuntur heretici. Ipsi enim pre aliis inimicis ecclesie plus nocent. Sunt enim  
sicut tinea que de ueste oritur et eam demolitur. Et maxime tunc nocent  
heretici cum uinea est in flore. Vnde subiungit: *nam uinea nostra floruit*.  
150 Prius dixerat in plurali *uineas* quia ecclesie plures sunt per diuersitatem  
locorum. Vna tamen est, quia unus Dominus, una fides, unum baptisma.  
Et ideo heretici sunt expellendi, qui eam uolunt per hereses scindere. Here-  
tici autem de facili corrumpunt nouellas ecclesias que de nouo ad fidem  
uenerunt, quia tales de facili exorbitant, quia nondum sunt radicati in fide.  
155 Similiter homines incipientes benefacere et qui habent propositum et inten-  
tionem benefaciendi ab hereticis facilius decipiuntur, eo quod eis predicant  
ea que perfectionis esse uidentur, ut omnimodam paupertatem, artum ieiun-  
ium, patientiam et humilitatem et talia que ipsi mente conceperant. De

125 Matth. 25, 41  
145/146 Cant. 8, 12

125/127 Ille – debitum] cfr Matth. 18, 26-34

143 Is. 5 7

132 interficerentur] *scripsi*, inficerentur  
tinea] tineae a.c.

144 nuncupatur] *scripsi*, nuncupatur

148

talibus dicitur Iob XV<sup>o</sup>: *ledetur quasi uinea in primo flore botrus eius, et*  
160 *quasi oliua proiciens florem suum.* Quia ergo non sufficit uitam nostram  
aliis in exemplum proponere et bonam predicationem | facere nisi etiam fol. 156va  
errantes corrigamus et infirmos ab insidiis hereticorum defendamus, ideo  
recte dicit nobis Dominus: *capite nobis uulpes paruulas*, quasi: in hoc michi  
seruietis et ego propter hoc uos remunerabo. Ideo ergo feruentes debemus  
165 esse contra hereticos, quia nullum sacrificium plus placet Domino quam  
zelus iste, ut remunerari a Domino mereamur qui uiuit in secula seculo-  
rum. Amen.



